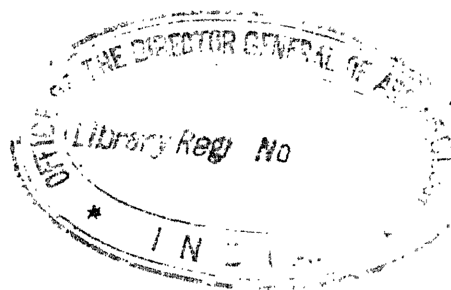
419



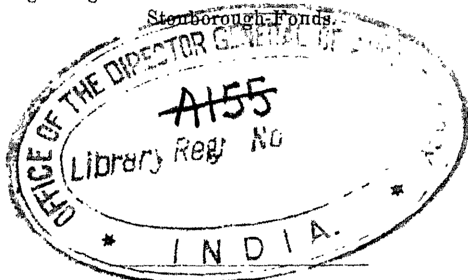
Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

193. Band

Die 4. Abhandlung ist gedruckt aus den Mitteln des Jerôme und Margaret Stonborough-Fonds.



Wien, 1922

In Kommission bei Alfred Hölder

Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Inhalt.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 193. Band, 1. Abhandlung

Zum
Altkirchenslawischen Apostolus

II

Lexikalisches

Die Physiognomie der slawischen Übersetzung (1)

Von

V. Jagić,

wirkl. Mitgliede der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 7. Mai 1919

Wien, 1919

In Kommission bei Alfred Hölder

Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Dritter Abschnitt.

Lexikalisches.

Die Physiognomie der slawischen Übersetzung.

Nicht leicht war die Aufgabe, die heilige Schrift im neunten Jahrhunderte in eine bis dahin brachgelegene slawische Sprache zu übersetzen. Daß die Arbeit im ganzen als wohl gelungen angesehen werden darf, dafür spricht die jetzt schon mehr als tausendjährige Geschichte dieses Ereignisses, das zeigen die tiefen Furchen, die es in das Leben einiger slawischen Sprachen gezogen. Die zu überwindenden Schwierigkeiten waren nach der Beschaffenheit der Texte recht ungleich. Leichter gestaltete sich die Arbeit bei der Übersetzung der vier Evangelien, als bei der Apostelgeschichte, den großen und kleinen Briefen, wo neben vielem Gemeinsamen auch ganz anders geartete Worte und Ausdrücke vorlagen, für die in sehr vielen Fällen in dem damaligen slawischen Wortvorrat, mögen ihn die Übersetzer noch so vollständig beherrscht haben, nichts genau Entsprechendes vorlag. Was blieb da anderes übrig, als an den griechischen, den Übersetzern genau bekannten Wortlaut anknüpfend neue Wörter und Wortbildungen zu schaffen. Unsere diesem Gegenstande gewidmete Forschung soll dartun, daß von diesem Mittel zwar reichlicher Gebrauch gemacht wurde und doch über der ganzen Übersetzungsarbeit ein Geist der freien, nicht sklavisch dem griechischen Texte sich unterordnenden Tätigkeit ausgebreitet war, der uns hohe, vielfach an Bewunderung reichende Achtung einzuflößen im Stande ist. Man wird dabei einen sehr nahe gelegenen Grundsatz wahrnehmen, daß dort, wo dieser oder jener Ausdruck, der vielleicht für den Evangelientext eine Neuerung war, auch in einzelnen Teilen des Apostolus sich wiederholte, in der Regel der schon einmal gemachte Übersetzungsversuch auch

weiterhin aufrecht erhalten wurde, sei es in vollem Umfange, sei es als Grundlage und Ausgangspunkt für verschiedene Weiterbildungen, die man zur Hälfte als Neubildungen bezeichnen könnte. Wenn auch die weiteren Einzelforschungen möglicherweise verschiedene individuelle Unterschiede, die von verschiedenen bei der Übersetzungsarbeit beteiligt gewesenen Personen herrühren könnten, sich werden nachweisen lassen, im ganzen und großen sind doch offenbar alle Teile des übersetzten Neuen Testamentes die Arbeit einer Übersetzungsschule und -zeit, die auf gleichen Voraussetzungen beruhte.

Wir machen den Versuch, in die Werkstätte jener ersten Arbeit einen Einblick zu tun, um uns von dem Charakter und der Mühe derselben eine Vorstellung zu bilden. Die Resultate meiner in der Entstehungsgeschichte abgelagerten Forschung setze ich dabei als bekannt voraus und werde mich gelegentlich auf das dort Auseinandergesetzte berufen. Mein Bestreben zielt bei dieser neuen Studie dahin, zwischen der Übersetzung des Evangelientextes und des Apostolus Vergleiche anzustellen, unter Zugrundelegung der griechischen Vorlage, um einerseits die Einheitlichkeit des ganzen Übersetzungswerkes zu zeigen, anderseits bei den doch vielfach wahrzunehmenden Abweichungen der beiden Texte nicht so sehr voneinander als von dem vorgelegenen griechischen Wortlaut eine nähere Charakteristik dieses großen Kulturunternehmens des neunten Jahrhundertes zu geben, die darin gipfelt, daß der oder die Übersetzer vielfach geleitet von dem Sprachgefühl für die Sprache, in die sie die Übersetzung machten, auf Kosten der Wörtlichkeit Änderungen vornahmen, um größere Verständlichkeit oder Ausdrucksfähigkeit zu erzielen. Dabei wird die ganze Leistung in einem anderen Lichte dastehen als einst, wo man den oder die Urheber der slawischen Übersetzung als Stümper, namentlich bezüglich der Kenntnis der griechischen Sprache, hinzustellen bemüht war, nein, im Gegenteil, der Übersetzer, mag es einer oder mehrere gewesen sein, steht als verständnisvoller Kenner des griechischen Textes da, der die verschiedenen Bedeutungsnuancen des griechischen Ausdrucks richtig erfaßte, vor allem aber als feiner Beherrscher seines slawischen Idioms, das ihn dazu führte, an vielen Stellen lieber von der wörtlichen

Wiedergabe abzustehen, als der eigenen Sprache einen bezeichnenderen Ausdruck, eine gefälligere Übersetzung abgehen zu lassen. Ein solches Verfahren, dessen zahlreiche Spuren werden nachgewiesen werden, setzt nach meiner festen Überzeugung unbedingt die sichere Vermutung voraus, daß der Verfasser die slawische Sprache nicht etwa als geborener Grieche erst in späteren Jahren seines Lebens zur Not erlernt habe, sondern in ihr und mit ihr von seiner Kindheit an, unter den reichen Eindrücken des ihn umgebenden täglichen, in slawischer Sprache sich äußernden Lebens aufgewachsen war. Kann diese Behauptung auf Konstantin keine Anwendung finden, dann müßte man sagen, daß er selbst vielleicht die Übersetzung nur geleitet und beaufsichtigt, nicht aber persönlich oder ohne fremde echt slawische Mithilfe, zu Stande gebracht hat. Zwei hübsche auf dasselbe Ziel lossteuernde Vorarbeiten müssen hier verzeichnet werden: die von O. Grünenthal im 31. und 32. Bande des Archivs für slawische Philologie unter dem Titel: ‚Die Übersetzungstechnik der altkirchenslawischen Evangelienübersetzung‘ und der Beitrag Bernekers ‚Kyrills Übersetzungskunst‘ (im 31. Band der Indogermanischen Forschungen, 1912, S. 399—412). Ich ließ mich von den beiden Abhandlungen absichtlich nicht beeinflussen, d. h. wollte sie nicht jetzt von neuem mir vergegenwärtigen, um auf Grund des eigenen Studiums zu Resultaten zu gelangen, die in vielen Punkten über das dort Gesagte weitergehen, wenn ich auch dem von den beiden Forschern zur Sprache Gebrachten volle Anerkennung zollen muß. Meine Forschung stellt eine Vertiefung in den Text, sowohl griechischen wie slawischen, dar, die nicht bloß einzelne Stellen herausgreift, sondern nach Möglichkeit alles Beachtenswerte umfaßt.

I.

Um bei der vorzunehmenden Analyse des Stoffes mit den dem Übersetzer am nächsten gelegenen sprachlichen Mitteln zu beginnen, wollen wir zuerst die aus den Naturerscheinungen geschöpften Ausdrücke, die ja wohl alle in der Sprache gegeben waren, in Betracht ziehen. Ich muß dabei folgendes bemerken. Bei dem Zitieren griechischer Ausdrücke

soll ein dazugesetztes [u] andeuten, daß der betreffende Ausdruck in beiden Hauptteilen des Neuen Testamentes, d. h. in den Evangelien und dem Apostolus vorkommt, während ein hinzugefügtes [e] auf Evangelien allein und ein [a] auf Apostolus allein hindeuten soll. Dabei bleibt die Apokalypse unberücksichtigt.

Allgemein bekannte und keinem Wechsel unterliegende Ausdrücke sind: нєбо—οὐρανός[u], слъньцє—ἥλιος[u], мѣсѧць—μήν[u], лоуна—σελήνη[u] (das letzte griechische Wort wurde in I cor. 15. 41 durch мѣсѧць übersetzt) und σεληνιάζομαι[e] wird mehr erklärt als wörtlich übersetzt durch бѣсьновати на новꙑ мѣсѧца (mat. 17. 15), in gleicher Weise σεληνιαζόμενος durch мѣсѧчьнꙑѩ нєдѫгꙑ имꙑи (mat. 4. 24). Man findet schon hier einen Beleg für die freie Bewegung des Übersetzers gegenüber dem griechischen Texte, um sein Werk möglichst verständlich zu machen.

ꙃвѣꙁда—ἄστρον[u] oder ἀστήρ[u], die ἀστέρες πλανῆται (iud. 13) lauten in der Übersetzung ꙃвѣꙁдꙑ льстивьнꙑ (christ.) oder льстьнꙑ (šiš. mat.). Ein echt volkstümlicher Ausdruck für φωσφόρος[a] als Stern lautet дьньница (II petr. 1. 19).

Das Wort ἀήρ[a] blieb nach Ausweis der ältesten Texte des Apostolus unübersetzt: на аєръ (act. 22. 23), вь аѥрь (I cor. 9. 26), aber die Phrase εἰς ἀέρα λαλοῦντες wird in christ. frei und vielleicht volkstümlich durch въ вѣтръ глаголюще wiedergegeben (I cor. 14. 9), so liest man es auch in mat. (mit nachlässiger Auslassung der Präposition въ), dagegen šiš. blieb dem griechischen Texte treu: вь аѥрь глаголюще. Die Stelle ephes. 2. 2 τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (‚des Luftreiches' übersetzen es die neuesten Erklärer) lautet in šiš. власти доухоу аѥрьнааго (richtig sollte es heißen власти аѥрьныѥ), christ. schreibt власти дхъ (sic!) въꙁдоушьномоу, mat. власти въꙁдоушнааго дха. Der syntaktische Zusammenhang der Worte ist nicht genau ausgedrückt, wenn man nicht annehmen will, daß der eine griechische Ausdruck ἀήρ durch доухъ аѥрьнꙑи oder доухъ въꙁдоушьнꙑи wiedergegeben werden sollte, aber das den Genetiv τοῦ ἀέρος vertretende Adjektiv steht schon übersetzt da, und auch I thess. 4. 17 εἰς ἀέρα lautet in christ. на въꙁдоусѣ, dagegen šiš. на аѥрѣ, und auch mat. bleibt dabei, nur schreibt er на иѥрѣ. Aus alledem kann man den Schluß ziehen, daß das Wort ἀήρ ursprünglich noch unübersetzt geblieben war, doch muß die Übersetzung sehr

früh aufgekommen sein (der Ausdruck selbst mag volkstümlich gewesen sein), das Wort lebt bekanntlich noch heute in der russischen Sprache воздух, daraus auch serbisch ваздух. Vgl. Entst. 301.

Neben φῶς[u]—свѣтъ kommt auch свѣща für dasselbe griechische Wort vor (act. 16. 29). Der Genitiv τοῦ φωτός ergab das Adjektiv свѣтьлъ (II cor. 11. 14), und τῶν φώτων (iac. 1. 17) lautet свѣтиломъ. Übrigens auch für φέγγος[e] wird im Evangelientext свѣтъ gebraucht. Ferner findet man für φῶς die Übersetzung свьтѣние (io. 5. 35), wahrscheinlich darum, weil in demselben Verse καὶ φαίνων durch и свьтѧ übersetzt worden war; denn φαίνειν[u] lautet свьтѣтисѧ (io. 1. 5, 5. 35), während II petr. 1. 19 und I io. 2. 8 das Verbum сиꙗти dafür eintrat. Dieses Verbum (сиꙗти) drückt sonst das griechische λάμπειν[u] aus (luc. 17. 24), daher auch осиꙗти für περιλάμπειν[u] (luc. 2. 9, act. 16. 13). In Apostolus zog man die Ausdrücke свѣтити und сиꙗти vor, während in Evangelien свьтѣти vorherrscht. Bei einem so allgemein bekannten Ausdruck wäre es kaum ratsam, dieser kleinen Abweichung irgendwelche Bedeutung zuzuschreiben. Das Verbum свитати entspricht dem griechischen ἐπιφώσκω[e] (mat. 28. 1, luc. 23. 54), dagegen ἐπιφαίνω[u] ist просвѣтити (luc. 1. 79, tit. 2. 11, 3. 4) und сиꙗти (act. 27. 20), ἐπιφανής ist просвѣщенъ (act. 2. 20) und ἐπιφάνεια[a] ist просвѣщение (I tim. 6. 14, II tim. 1. 10, 4. 1. 8, tit. 2. 13), nur II thess. 2. 8 steht ꙗвление. So, d. h. ungleich, liest man den Text nicht nur in christ., sondern auch in šiš., die Abweichung muß also sehr weit, wahrscheinlich bis in die erste Übersetzung zurückreichen. Merkwürdig liest man in einem glagolitischen Texte an letzter Stelle ‚prosvěćeniem', dagegen II tim. 4. 8 ‚prišstvie' statt просвѣщение. Nach den Erklärern der Stellen ist hier die Übersetzung ꙗвление für alle Belege die richtige (Dibelius übersetzt: ‚Offenbarung, Erscheinung, Wiederkunft').

тьма ist σκότος[u] oder σκοτία[u], für τοῦ σκότους kann тьмьнъ stehen (col. 1. 13, iud. 13), ὁ ζόφος[a] τοῦ σκότους lautet мракъ тьмьнъ (II petr. 2. 17), so ist ζόφος: мракъ hebr. 12. 18, II petr. 2. 4, iud. 6; σκοτίζεσθαι[u] lautet мрькнѫти (mat. 24. 29), помрькнѫти (luc. 23. 45), помрачити сѧ (marc. 13. 24, rom. 11. 10, ephes. 4. 18) und омрачити сѧ (act. 1. 21) — lauter echte volkstümliche Ausdrücke. Das Adjektiv тьмьнъ ist nicht nur σκοτεινός,

sondern auch αὐχμηρός[a] (II petr. 1. 19). Für σκιά[u] hat man сѣнь (mat. 4. 16, marc. 4. 32, luc. 1. 79) und стѣнь (act. 5. 15, col. 2. 17, hebr. 8. 5, 10. 1) — der Unterschied ist beachtenswert. Dazu gehört das Verbum ἐπισκιάζω: осѣнıати—осѣнити, doch mat. 17. 5 steht in allen ältesten Texten für ἐπεσκίασεν осни (statt осѣни). Wenn das nicht ein sehr altes Versehen eines Abschreibers ist, dann entsteht die Frage, warum derselbe Übersetzer sonst überall осѣнити—осѣнıати schrieb, auch für κατασκιάζειν, und nur an dieser einen Stelle осніати? Ἀποσκίασμα (iac. 1. 17) ist осѣнıенıе.

ведро — εὐδία[e], облакъ—νεφέλη[u], мьгла—ὀμίχλη[a] (II petr. 2. 17), боурıа—θυέλλα[a] (hebr. 12. 18), вѣтръ—ἄνεμος[u], auch вѣтрьць (act. 20. 14, 27. 40), daher das Verbum ἀνεμίζεσθαι (iac. 1. 6) durch Umschreibung: отъ вѣтръ възмжщати сѧ (so šiš., christ. ѿ вѣтра възмѣтати сѧ, mat. schließt sich šiš. an); noch ein zweiter Ausdruck steht mit Wind im Zusammenhang: ib. iac. 1. 6 κλύδωνι θαλάσσης . . . ῥιπιζομένῳ: кльнıенıю морьскоу ѿ вѣтрь . . . развѣвающоу се, sehr schön gesagt in šiš. und mat., dagegen ein Schreibversehen oder Druckfehler in christ. раздѣвающа сѧ; вѣтръ боурьнъ ist ἄνεμος τυφωνικός[a] (act. 27. 14), das dazu gehörige Verbum τυφοῦσθαι lautet in übertragener Bedeutung разгръдѣти сѧ (I tim. 3. 6, 6. 4), das Partizip τετυφωμένοι (II tim. 3. 4) ist durch възносливи wiedergegeben — gewiß lauter aus der Volkssprache bekannte Ausdrücke, die eben deswegen auch den möglichen Neubildungen vorgezogen wurden. Das Verbum възносити сѧ war schon bekannt für μετεωρίζομαι[e] (luc. 12. 29) und für ὑψόω[u] (mat. 11. 23, 23. 12, luc. 1. 52, 10. 15, 14. 11, 18. 14, II cor. 11. 7, iac. 4. 10, I petr. 5. 6), konnte also als geläufiges Wort auch in der richtigen adjektivischen Wortbildung възносливъ gut verwendet werden.

млънии: ἀστραπή[e], auch блисцанıе (luc. 11. 36), von блисцати сѧ (ἀστράπτειν[e]) abgeleitet (luc. 17. 24), auch in der Form бльщати сѧ (luc. 24. 4) nachweisbar; громъ—βροντή[e], дъждь—βροχή[e] und ὑετός[a], als Verbum βρέχει[u] дъждити (mat. 5. 45) und одъждити (luc. 17. 29, iac. 5. 17); μὴ βρέξαι wurde sehr gut übersetzt durch не быти дъждю (iac. 5. 17). Der Übersetzer wußte ganz gut, daß dasselbe Verbum auch in anderer Weise übersetzt werden muß, dafür gebrauchte er мочити und омочити: мочити ноѕѣ (luc. 7. 38), омочи ноѕѣ (luc. 7. 44).

снѣгъ—χιών[e], ȥима—χειμών[u], davon παραχειμάζω[a]: оȥимѣти (act. 27. 12, 28. 11, I cor. 16. 6, tit. 3. 12) und παραχειμασία[a] (act. 27. 12): оȥимѣние. Die Ableitung wird gemacht worden sein, während das Verbum als Volksausdruck lebte, wie das Fortleben des Wortes samt verschiedenen Ableitungen in modernen slawischen Sprachen zeigt. Für χειμαζομένων[a] ἡμῶν (act. 27. 18) vermochte der Übersetzer keinen bezeichnenderen Ausdruck herauszufinden, mußte sich mit троужадающемъ сѧ намъ begnügen, dieser Ausdruck gilt sonst als Übersetzung von κοπιάω[u]. Auch für ψύχος[u] ist ȥима gebraucht (io. 18. 18, act. 28. 2, II cor. 11. 27).

тѫча ist ὄμβρος[e] (luc. 12. 54), пара—ἀτμίς[a] (iac. 4. 14), doch an einer anderen Stelle steht für denselben griechischen Ausdruck коурение (act. 2. 19), was von dem richtigen Sprachgefühl zeugt, denn von καπνός[a] (дымъ) kann man nicht gut sagen пара (das wäre der Dampf des Rauches!), so nahm man die Ableitung von коурити (‚rauchen‘) zu Hilfe.

Die einzelnen Wind- und Weltgegenden sind: сѣверъ—βορρᾶς[e], югъ (оугъ)—νότος[u]. Der stürmische Wind εὐρακύλων[u] (vl. εὐροκλύδων, vg. euroaquilo) bleibt in šiš. unübersetzt: нарицаіеи се евьроклидонь (act. 27. 14), ebenso in mat.; christ. und einige andere Texte liefern die Übersetzung ȥападьнꙑи оугльнꙑи, wahrscheinlich dachte derjenige, der diesen Ausdruck wählte, der übrigens nicht der ersten, ältesten Übersetzungsperiode angehörte, an einen vom Westwinkel her wehenden Wind; sonst war εὖρος bekanntlich der Südwind, und κλύδων[u] als zweiter Teil der Zusammensetzung bedeutete sonst (luc. 8, 24, iac. 1. 6) влънение.

Das Wort врѣма vertritt sowohl καιρός[u] wie χρόνος[u], doch wird χρόνος lieber durch лѣто übersetzt (marc. 9. 21, luc. 8. 27. 29, 20. 9, io. 5. 6), nahezu immer so im Apostolus (act. 1. 6. 7. 21, 3. 21, 7. 17. 23, 8. 11, 13. 18, 15. 33, 17. 30, 18. 20, rom. 7. 1, I cor. 7. 39, 16. 7, gal. 4. 1. 4, I thess. 5. 1, II tim. 1. 9, tit. 1. 2, hebr. 4. 7, 5. 12, 11. 32, I petr. 1. 17. 20, 4. 2. 3, iud. 18). Als Adjektiv ergibt врѣменьнъ den Ausdruck des Genitivs τοῦ καιροῦ oder auch die Übersetzung von πρόσκαιρος[u] (mat. 13. 21, marc. 4. 17, II cor. 4. 18), auch врѣменнтъ steht dafür (hebr. 11. 25), aber nur in christ.; šiš. und mat. bewahren auch hier врѣменьнъ. Zu καιρός gehört das Adjektiv εὔκαιρος[u], das marc. 6. 21 durch потрѣбьнъ übersetzt wird, aber an einer anderen Stelle, vielleicht

von einer anderen Person herrührend (hebr. 4. 16), wörtlich durch благоврѣменьнъ wiedergegeben wird. Übrigens auch marc. 14. 11 lautet εὐκαίρωςⁿ in der Übersetzung въ подобьно врѣма und II tim. 4. 2 въ благо врѣма; ebenso ist εὐκαιρίαᵉ подобьно врѣма (mat. 26. 16, luc. 22. 6). Die Wahl der Übersetzung подобьно врѣма zeigt freie, von dem Wunsch nach voller Verständlichkeit geleitete Arbeit. Auch die Übersetzung ꙁамоудити са (act. 20. 16) für χρονοτριβεῖνⁿ verdient Anerkennung, sie steht im Zusammenhang mit χρονίζεινⁿ, das in der Übersetzung мѫдити—моудити (vl. късннти) lautet (mat. 24. 48, luc. 1. 21, 12. 45), hebr. 10. 37 liest man оумьдлить (vl. оукьснить).

Die vier Weltgegenden sind luc. 13. 29 nebeneinander aufgezählt: ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ βορρᾶ καὶ νότου: отъ въстокъ и ꙁападъ и сѣвера и юга — uralte slawische Benennungen; βασίλισσα νότου heißt цѣсарица южьскаꙗ (luc. 11. 31).

Die Zeit im allgemeinen часъ oder година für ὥραⁿ, der letztere slawische Ausdruck beherrscht die ältesten Texte. Namentlich im Evangelium Johannis ist im Cod. Mar. bis auf einen Fall (19. 27) sonst kein Beispiel für часъ zu finden. Doch neben година ist die Anwendung des Ausdrucks годъ hervorzuheben (luc. 1. 10, 14. 17, io. 7. 30, 16. 21), dessen fast identische Bedeutung mit година dadurch gekennzeichnet wird, daß in verschiedenen Texten zu годъ die Variante година begegnet (Entst. 331. 445). Im Apostolus ist die Zahl der Beispiele mit часъ etwas größer als jene der година, dagegen kommt годъ gar nicht vor. Ob man aus diesen kleinen Tatsachen irgendetwas auf die Autorschaft Bezugnehmendes wird folgern dürfen, das muß man zunächst dahingestellt sein lassen. Wenn die Wahl des Ausdrucks годъ nicht rein zufällig ist, dann könnte man den Bedeutungsunterschied darin finden, daß годъ nicht bloß allgemein die Zeit, sondern einen bestimmten Zeitpunkt oder Tag bezeichnen will, deswegen auch die Zusätze, auf die sich der Zeitpunkt bezieht: годъ темьнана, годъ вечера, годъ юго, годъ юѩ.

оутро—ютро ist πρωίαᵉ: ютро (mat. 21. 18), ютроу бывъшю (mat. 27. 1, io. 21. 4), ꙁа оутра (io. 18. 28), oder πρωίⁿ: ютро (mat. 16. 3, marc. 1. 35, 11. 20, 13. 35), коупьно оутро (ἅμα πρωΐ mat. 20. 1), ꙁа оутра (marc. 16. 2. 9, io. 18. 28, 20. 1), ἀπὸ πρωΐ ѿ ютра (act. 28. 23). Auch für αὔριονⁿ und ἐπαύριονⁿ werden

dieselben Ausdrücke gebraucht: αὔριον ist оутро (act. 25. 22, I cor. 15. 32), оутрѣ (mat. 6. 30, luc. 12. 28, 13. 33; iac. 4. 13), на ютрьѣ (act. 4. 3, richtiger šiš. наоутрѣи), so auch act. 4. 5, оутрѣю (act. 23. 15. 20, mat. ютрѣи und ютрѣ), τὸ τῆς αὔριον: оутрьнѣаго (Genit. abhängig von не вѣдоущеи iac. 4. 14); für τῇ ἐπαύριον: въ оутрьнии дьнь (mat. 27. 62), ohne den Zusatz дьнь (marc. 11. 12), въ оутрѣи дьнь (io. 1. 29. 35. 44, 6. 22, 12. 12, act. 10. 9. 24), въ оутрѣ (act. 10. 23), на оутрѣи (act. 21. 8, 25. 6) und на оутриѧ (act. 14. 20, 20. 7, 22. 30, 23. 32, 25. 23). Aber auch für ὄρθρος[u] kommt derselbe slawische Ausdruck zur Anwendung: ὄρθρου βαθέως (io. 8. 2 wahrscheinlich ohne βαθέως) lautet ютро und ὑπὸ τὸν ὄρθρον (act. 5. 21) на оутрьноую, dagegen luc. 24. 1 wird ὄρθρου βαθέως durch ѕѣло рано wiedergegeben. Das Adjektiv ὄρθριος[e] auf die Frauen bezogen (luc. 24. 22) wird durch das adverbiale рано übersetzt; hübsch selbständig lautet die Übersetzung von ὀρθρίζειν (luc. 21. 38): вьси людие из оутра прихождаахѫ.

проврѣзгъ—ἔννυχον[e] (marc. 1. 35) war volkstümlicher Ausdruck, варъ—καύσων[u] (zweimal in Evangelien, einmal in Apost. iac. 1. 11) ist gewiß ebenfalls der Volkssprache entnommen; дьнь—ἡμέρα[u] und нощь—νύξ[u], дьньсь—σήμερον[u] gehört zu den Belegen für die Postposition des Pronomens im Gegensatz zu σήμερον, hodie, heute. Das war nicht bloß altbulgarische, sondern allgemein slawische Eigenschaft. Das Substantiv μεσημβρία[a] lautet mit Präpositionen на полоудьне (act. 8. 25), къ полоудьнии (act. 22. 6); вечеръ—ἑσπέρα[u], ὀψία[u] ist bald вечеръ, bald поздѣ, die stehende Wendung ὀψίας γενομένης lautet in der Übersetzung поздѣ бывъшоу (mat. 8. 16, 14. 15. 23, 27. 57, marc. 1. 32, 15. 42, io. 6. 16) und вечероу бывъшю (mat. 16. 2, 20. 8, 26. 20, marc. 4. 35, 6. 47, 14. 17), einmal (io. 20. 19) dem griechischen οὔσης ὀψίας genau entsprechend сѫщи поздѣ in Mar., richtiger in Ostr. сѫщоу. Auch marc. 11. 11 ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας lautet in der Übersetzung ganz gut поздѣ юже сѫщоу часоу. Auch als Nominativ ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο (io. 6. 16) lautet die Übersetzung ꙗко поздѣ бысть, so auch für ὀψέ (marc. 11. 19) dieselbe Übersetzung. Doch marc. 13. 35 wurde ὀψέ als вечеръ übersetzt, was schon durch den nachfolgenden Zusatz ἢ μεσονυκτίου: въ полоунощи nahegelegt war. Sehr fein ist mat. 28. 1 die Phrase ὀψὲ δὲ σαββάτων durch въ вечеръ же соботьнъı (сѫботьнъıи) wiedergegeben. въчера ist χθές[u] und отъ лани: ἀπὸ πέρυσι[a].

ζορΑ ist Übersetzung von αὐγή[a] (act. 20. 11), das Verbum αὐγάζω[a] (II cor. 4. 4) lautet ВЪСНѦТИ, aber διαυγάζω[a] (II petr. 1. 19) ОЗАРИТИ.

Wenn man aus den Luftregionen auf die Erde heruntersteigt, begegnen uns einige Ausdrücke allgemeiner Art, für die in der Volkssprache keine Bedeckung vorhanden war. Da ist vor allem στοιχεῖον[a] zu nennen, das Wort wurde einfach unübersetzt gelassen (mit Ausnahme der Bedeutung hebr. 5. 12 στοιχεῖα: ПИСЬМЕНА, wo auch šiš. diese Übersetzung kennt): ПОДЪ СТУХИѦМИ (gal. 4. 3), СТУХИѦ (ib. 4. 9), ПО СТУХИЮМЪ (col. 2. 8), Ѿ СТУХИИ (col. 2. 20). Nur II petr. 3. 10 ist στοιχεῖα in christ. einmal durch СЪСТАВИ wiedergegeben. Diese Übersetzung kehrt in späteren Texten fast ausschließlich wieder, so hat mat. den übersetzten Ausdruck in gal. 4. 3. 9, col. 2. 8. 20; nur II petr. 3. 10. 12 steht noch СТОУХИЮ, dafür aber schreibt mat. selbst hebr. 5. 12 СЬСТАВИ.

Eine Neubildung nach dem Vorbilde des griechischen ἡ οἰκουμένη[a] ist der Ausdruck ВЪСЕЛЕНАѦ, als Partizip von ВЪСЕЛИТИ gedacht. Man kann sie als gelungen bezeichnen. Das Wort lebt noch heute in der russischen Sprache, wenigstens als Adjektiv вселенскій, wenn von ökumenischen Konzilen der Kirche die Rede ist. Im Serbokroatischen kennt man ebenfalls das davon abgeleitete Adjektiv ‚vasioni', wenn z. B. von ‚vasioni svijet' die Rede ist. Bedenkt man, daß das Verbum οἰκεῖν[a] in der Regel durch ЖИТИ—ЖИВѪ wiedergegeben wird, so muß man die Bildung vom Verbum κατοικεῖν[a] ВЪСЕЛИТИ СѦ als ganz originelle Auffassung bezeichnen. Vgl. ПРѢСЕЛИТИ СѦ μετοικεῖν[a] und ВЪСЕЛИТИ СѦ: ἐπισκηνοῦν (II cor. 12. 9).

Für das Weltall κόσμος[a] wollte man den für ‚Welt' üblichen Ausdruck МИРЪ offenbar prägnanter machen und deswegen versah man ihn für diesen speziellen Fall mit dem Pronomen ВЬСЬ als seinem Trabanten. In den ältesten Übersetzungen herrscht in der Tat die Zusammensetzung ВЬСЬ МИРЪ vor, erst später wurde auch das einfache МИРЪ für dieselbe Bedeutung immer geläufiger. Vgl. Entst. 285: An einer Stelle (I petr. 1. 20) steht in der Übersetzung für κόσμος das sonst für αἰών gebrauchte Wort ВѢКЪ, vielleicht ein unbeabsichtigtes Versehen, doch haben alle ältesten Texte diese Lesart. Das Adjektiv κοσμικός[a] wird hebr. 9. 1 durch ЛЮДЬСКЪИ übersetzt

und tit. 2. 12 durch плътьскꙑи, beides nicht dem Original entsprechend, die erste Übersetzung ist noch etwas besser als die zweite, denn auch Windisch übersetzt τὸ ἅγιον κοσμικόν ,das irdische Heiligtum', während er an zweiter Stelle von ,weltlichen' Begierden die Übersetzung sprechen läßt. Über κόσμιος говѣинъ vgl. weiter unten, doch говѣинъ heißt auch εὐλαβής[u] (act. 2. 5, an zwei anderen Stellen wird dieses Adjektiv durch благовѣрьнъ übersetzt, im Evangelium luc. 2. 25 durch чьстивъ), ferner ist говѣинъ auch εὐσχήμων[u] (act. 17. 12, sonst ist dieser griechische Ausdruck übersetzt durch das neugebildete благообразьнъ), endlich ist говѣинъ auch σεμνός[a] (phil. 4. 8, sonst ist σεμνός чисть I tim. 3. 8. 11, tit. 2. 2). Wir werden noch öfters dem Falle begegnen, daß die verschiedenen griechischen Attribute, wenn man nicht zu neuen Wortbildungen greifen wollte (wie hier благообразьнъ und благоговѣинъ), nur ungefähr und annähernd in der Übersetzung zur Geltung kommen konnten, d. h. man mußte sich für mehrere griechische Nuancen mit einem slawischen Ausdruck begnügen.

γῆ[u] ist земльꙗ, der Genitiv der Zugehörigkeit wird dann und wann adjektivisch durch земльскъ ausgedrückt (z. B. mat. 24. 30, act. 4. 26) oder земьнъ (hebr. 11. 38). Für γεωργός[u] hatte man offenbar den Volksausdruck тѧжатель (vgl. noch jetzt südslawisches ,težak'), aber nur im Markusevangelium gebraucht (marc. 12. 1. 2. 7. 9), sonst heißt er überall дѣлатель (mat. 21. 33. 34. 35. 38. 40. 41, luc. 20. 9. 10. 14. 16, io. 15. 1, II tim. 2. 6, iac. 5. 7). Diese Abweichung ist etwas auffallend, man wäre geneigt, an die Beteiligung verschiedener Übersetzer zu denken, der Ausdruck дѣлатель gilt ja sonst für ἐργάτης[u] (mat. 9. 37. 38, 10. 10, 20. 1. 2. 8, luc. 10. 2. 7, 13. 27, act. 19. 25, II cor. 11. 13, phil. 3. 2, I tim. 5. 18, II tim. 2. 15, iac. 5. 4). Offenbar war in den damaligen Zuständen jeder Arbeiter eo ipso Landbebauer, darum konnte man дѣлатель für тѧжатель sagen.

гора ist ὄρος[u], хлъмъ—βουνός[e] (vgl. luc. 3. 5), auch ἡ ὀρεινή[e] ist luc. 1. 39 durch гора ausgedrückt, ib. 1. 65 горьнꙗꙗ (sc. страна), ostr. hat an erster Stelle горьница, das sonst, wie wir unten sehen werden, eine andere Bedeutung hat. Diese Unterscheidung des ἡ ὀρεινή von τὸ ὄρος scheint später in den Text aufgenommen worden zu sein; врьхъ steht für ὀφρύς[e] (luc. 4. 29).

пѣсъкъ ist ἄμμος[u], брѣгъ—κρημνός[e], камы—камень—πέτρα[u], als plur. каменне (mat. 27. 51), aber auch λίθος[u], plur. λίθοι—каменне, II cor. 3. 7 ἐν λίθοις lautet in der Übersetzung въ камени, das könnte man auch als въ каменни deuten, doch nach dem richtigen Sprachgefühl dürfte hier die Singularform darum gewählt worden sein, weil es sich um einzelne Steine handelt (‚in Buchstaben auf Stein'). Das Adjektiv πετρώδης[e] ist каменьнъ (marc. 4. 5. 16), aber mat. 13. 5. 20 wurde auch каменне angewendet.

Merkwürdig ist исъпъ (act. 27. 17) für Σύρτις[u] (šiš. beließ es unübersetzt сурьть, mat. umschreibend исьпна мѣста), das ist eine Anlehnung an act. 27. 41, wo εἰς τόπον διθάλασσον durch въ мѣсто исъпьно wiedergegeben wird. So in allen Texten. Es ist noch ein ähnlich gebildetes Wort присъпъ (rom. 11. 16) für φύραμα[a] vorhanden, das merkwürdigerweise sonst мѣшение oder въмѣшение lautet, und doch ist überall der Teig gemeint. Man fragt sich schon wieder, warum für dasselbe griechische Wort an dieser Stelle ein hübsch gebildeter Ausdruck angewendet wird, von dem der Übersetzer, wenn es dieselbe Person war, an anderen Stellen keinen Gebrauch machen wollte.

врътъпъ ist Übersetzung von σπήλαιον[u] in ersten drei Evangelien, in Johannes (11. 38) steht dafür пешь (oder пещера), in hebr. 11. 38 wieder врътъпъ. Wahrscheinlich ist man im Johannisevangelium absichtlich von врътъпъ abgegangen, um dieses σπήλαιον von dem σπήλαιον λῃστῶν zu trennen. Übrigens wird врътъпъ an einer Stelle (io. 19. 41) statt врътъ für κῆπος angewendet, wovon weiter unten die Rede sein wird. Ein uralter slawischer Ausdruck ist ꙗма für βόθυνος[e], auch беꙁдъна für ἄβυσσος[u] ist volkstümlich, wahrscheinlich auch пропасть für ὀπή[a] (hebr. 11. 38), das griechische Wort wird auch (iac. 3. 11) durch оустье übersetzt, doch scheint das eine nachträgliche Berichtigung zu sein, denn šiš. und mat. lesen протаꙗние. Für φάραγξ[e] wurde дьбрь als Übersetzung gewählt (luc. 3. 5) und громада (vl. грамада) steht für ὕλη[a] (iac. 3. 5). Der bestimmt volkstümliche Ausdruck ꙗꙁвина entspricht dem griechischen φωλεός[e] (mat. 8. 29, luc. 9. 58).

Der viel umfassende Ausdruck χώρα[u] wird übersetzt durch страна, область (act. 26. 20) und ꙁемлꙗ (luc. 8. 26, act. 12. 20, 16. 6). Beachtenswert ist, daß luc. 12. 16 der sonst

gewöhnlich mit страна übersetzte Ausdruck χώρα dem Sinne gemäß durch нива erklärt wurde, оугобьзи са нива, ähnlich io. 4. 35: видите нивы und iac. 5. 4: дѣлавъшихъ (vl. пожьнъшихъ) нивы. Eine so treffende Wahl des in den Zusammenhang hineingehörenden Ausdrucks setzt eine tiefe Kenntnis der Sprache voraus. Auf die ebenso feine Übersetzung des Ausdrucks λευκός[u] durch плавъ, wo es sich um die Saat handelte, habe ich schon Entst. 329 aufmerksam gemacht. Auch ἡ περίχωρος[u] bleibt in der Übersetzung страна, nur luc. 8. 37 steht dafür область.

Für страна war auch τὰ μέρη[u] häufig genug das Original, und zwar genügte singular страна für plur. τὰ μέρη, dennoch hat auch der Übersetzer Plural angewendet marc. 8. 10, act. 2. 10, 19. 1, 20. 2; statt страны für τὰ μέρη findet man ephes. 4. 9 части, ganz richtig, weil es sich um τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, um die ‚Niederungen der Erde' handelt.

прѣдѣлъ entspricht dem griechischen Plural τὰ ὅρια[u] (auch in der Übersetzung immer im Plural), einmal auch τὰ μεθόρια (marc. 7. 24), wo doch vl. τὰ ὅρια vorhanden ist, und einmal ἡ ὁροθεσία[a] (act. 17. 26). Für ὁδός[u] hatte man пѫть, auch für ὁδοιπορία[u] io. 4. 6, aber II cor. 11. 26 wird wörtlicher поутемь шьствие gesagt, und das Verbum ὁδοιπορεῖν[a] (act. 10. 9) wird aufgelöst zu ити по пѫти, während ὁδοποιεῖν[e] (marc. 2. 23) пѫть творити lautet; стьза lautet in Evangelien τρίβος[e], in Apostolus τροχιά[a] (hebr. 12. 13).

Der slawische Ausdruck село steht für ἀγρός[u] (vgl. act. 4. 37 nebst allen Stellen des Evangelientextes), für den Genitiv τοῦ ἀγροῦ wird dann und wann das Adjektiv сельнъ angewendet (mat. 6. 30, 13. 36), für die Besiedlungverhältnisse der damaligen Slawen ist diese Bedeutung des ἀγρός als село recht bezeichnend, село war eben der Ackerboden samt der darauf befindlichen Wohnung. Übrigens село entspricht auch dem griechischen χωρίον[u], nicht im Evangelientexte, sondern im Apostolus (act. 1. 18. 19, 4. 34, 5. 3. 8, 28. 7). Die drei Beispiele für χωρίον in Evangelien (mat. 26. 36, marc. 14. 32, io. 4. 5) wurden durch вьсь (весь) übersetzt. Ob daraus auf verschiedene persönliche Einflüsse bei der Übersetzung geschlossen werden darf, muß zunächst unentschieden bleiben.

водa ist ὕδωρ[u], und наводнѥ πλήμμύρα[e] (luc. 6. 48); das Adjektiv водьнъ ersetzt den Genitiv τοῦ ὕδατος (luc. 8. 24, ephes. 5. 26), man verstand, dem Genitiv auch durch freiere Übersetzung auszuweichen: marc. 14. 13 κεράμιον ὕδατος βαστάζων: въ скѫдьльници водѫ носа, ebenso luc. 22. 10. Ganz verständlich ist I tim. 5. 23 μηκέτι ὑδροπότει übersetzt: не пии водъі und ebenso gut umschrieben ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικός (luc. 14. 2) durch чловѣкъ ѥдинъ имъі водьнъіи трѫдъ бѣ. рѣка ist ποταμός[u], потокъ—χείμαρρος[e] (io. 18. 1), потопъ—κατακλυσμός[u], daher потопити: κατακλύζειν[a], морѥ—θάλασσα[u], поморнѥ—παραθαλασσία[e] (mat. 4. 13), aber auch αἰγιαλός[u] ist mat. 13. 2 поморнѥ; derselbe griech. Ausdruck wird auch durch краи wiedergegeben (mat. 13. 48, act. 27. 39. 40) und auch durch брѣгъ (io. 21. 4); act. 21. 5 lautet ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν: при мори; пристанище ist λιμήν[n] (act. 27. 8. 12), ѥзеро—λίμνη[e], отокъ und островъ stehen für νῆσος[a] (in act. von sechs Stellen hat christ. an fünf островъ, an einer отокъ; šiš. gerade umgekehrt an fünf Stellen отокъ, an einer die adjektivische Ausdrucksweise островьнъ). Vgl. Entst. 374. Merkwürdig ist въ поучинѣ act 27. 27 für das griech. ἐν τῷ Ἀδρίᾳ, einige Texte schrieben dafür ѥадриꙗ, sonst ist пѫчина πέλαγος[u] (mat. 18. 6, act. 27. 5). Für κόλπος[u] hat man лѫка (act. 27. 34), sonst ist лоно die übliche Übersetzung der anderen Bedeutung; влъна ist κῦμα[u] und влънениѥ für κλύδων[u] wurde bereits oben erwähnt. Dem πηλός[u] entspricht überall бръниѥ; прахъ ist κονιορτός[u] und auch χοῦς[e] (marc. 6. 11).

II.

Wie für die atmosphärischen Erscheinungen, für die Erde und ihre Elemente, so lag auch für die Benennung der menschlichen Gesellschaft, für die verwandtschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander und für die Charakteristik derselben nach ihren Eigenschaften, die nicht gerade eine bestimmte Berufstätigkeit ausdrücken wollen, ein meistens ausreichender Wortvorrat in der lebenden Sprache vor, dem man nicht viel Neues zuzusetzen hatte.

чловѣкъ ist ἄνθρωπος[u], auch im Plural von demselben Worte gebraucht, denn людиѥ gilt für λαός[u], seltener für andere griechische Ausdrücke, z. B. für ὄχλος[u] (luc. 13. 17)

oder für ἔθνοςᵘ (io. 11. 51). Das sind eigentlich stilistische Ungenauigkeiten, von denen man nicht sicher sagen kann, ob sie gerade dem ersten Übersetzer zur Last fallen. Sonst gilt für ἔθνος die Übersetzung ıазꙑкъ, daher auch ıазꙑчьникъ für ἐθνικόςᵘ, beides vielleicht Neubildungen, die in der russischen Sprache, wenigstens was den letzten Ausdruck betrifft, noch fortleben, offenbar aus der Kirchensprache ins Leben eingedrungen, ähnlich wie ‚poganin' bei den Südslawen, russisch in etwas eingeschränkter Bedeutung поганый. Natürlich ist ἐθνικῶςᵃ: ıазꙑчьскꙑ (gal. 2. 14).

Das Wort народъ ist übliche Bezeichnung für ὄχλοςᵘ, daher übersetzte man ὀχλοποιήσαντες durch народъ сътворьше (act. 17. 5, vulg. besser turba facta), nur ausnahmsweise für λαόςᵘ (act. 21. 36) oder πλῆθοςᵘ (marc. 3. 7, luc. 8. 37). Doch fast immer für πλῆθοςᵘ im Apostolus (so ist народъ für πλῆθος gewählt act. 2. 6, 4. 32, 5. 14. 16, 6. 2. 5, 14. 1. 4, 15. 12. 30, 17. 4, 19. 9, 21. 22, 23. 7, 25. 24). Dann ist народъ noch Übersetzung für δῆμοςᵘ (act. 12. 22, 17. 5, 19. 30. 33). Man sieht aus dieser Anwendung des einen Ausdrucks народъ für ὄχλος, λαός, πλῆθος, δῆμος die primitive, einfache Organisation der Gesellschaft bei den damaligen Slawen, denen eben alles das народъ war. Ein hübsches volkstümliches Wort wurde für συνοδίαᵉ (luc. 2. 44) in dem Ausdruck дроужина gefunden, worunter man eine Gruppe von Hausgenossen verstand, wie das noch heute teilweise der Fall ist, z. B. im Kajdialekte ist ‚družina' das Hausgesinde, ‚familia' bei Belostenec, ein einzelnes Individuum davon ‚družinče'.

родитель ist γονεύςᵘ (immer im Plural gebraucht), so auch πρόγονοςᵃ (I tim. 5. 4), das genauer прародитель lautet (II tim. 5. 4); отьць—πατήρᵘ, мати—μήτηρᵘ, von πατήρ abgeleitet πατρῷοςᵃ (act. 22. 3, 24. 14, 28. 17) lautet отьчь, πατρίαᵘ ist отьчьствие (luc. 2. 4, act. 3. 25, ephes. 3. 15), das Kompositum πατροπαράδοτοςᵃ (I petr. 1. 18) wurde in der Übersetzung aufgelöst in отьци прѣданъ, (mat. ѿцꙑ), wobei das Substantiv als Instrumental zum passiven Partizip hinzugefügt wurde.

баба steht für μάμμηᵃ (II tim. 1. 5), доилица für τροφόςᵃ, братъ—ἀδελφόςᵘ und ἀδελφότηςᵃ wird durch братиıа ausgedrückt; сестра—ἀδελφήᵘ, тьсть—πενθερόςᵉ (io. 18. 13), тьща—πενθεράᵉ (mat. 8. 14, marc. 1. 30, luc. 4. 38, es ist von der Schwieger-

mutter des Mannes die Rede), aber auch свекры ist πενθερά (mat. 10. 35, luc. 12. 53, hier ist die Mutter des Mannes gegenüber der Frau des Mannes gemeint); въдова oder въдовица ist χήρα[u] (die deminutive Form ist üblicher als die einfache, auch in modernen slawischen Sprachen ist hie und da die einfache Form aus dem Gebrauch verdrängt durch die deminutive); неплодъı—στεῖρα[u] (mit beachtenswertem Wortbildungselement); сънъ—υἱός[u], дъщи—θυγάτηρ[u], сыновьць—ἀνεψιός[a], τὰ ἔκγονα[a]: вънучата (I tim. 5. 4); женихъ: νυμφίος[e], невѣста—νύμφη[c].

. мѫжь—ἀνήρ[u], жена—γυνή[u], aber auch θήλεια[a] (rom. 1. 26. 27); ebenso steht мѫжь auch für ἄρρην[u]: ἄρσενες мѫжи (rom. 1. 27); mat. 19. 4 ἄρσεν καὶ θῆλυ wurde, um es deutlicher zu machen, übersetzt мѫжьскъ полъ и женьскъ, ebenso gal. 3. 28, dagegen marc. 10. 6 steht für ἄρσεν καὶ θῆλυ: мѫжа и женѫ, aber luc. 2. 23 πᾶν ἄρσεν ergab die erklärende Übersetzung вьсѣкъ младеньць мѫжьска полоу. Für die freie Bewegung des verständnisvollen Übersetzers gegenüber seiner Vorlage ist dieses wie so manches ähnliche Beispiel sehr bezeichnend und beachtenswert. Noch sei erwähnt, daß der einzig dastehende Ausdruck ὕπανδρος[a], auf die verheiratete Frau bezogen (ὕπανδρος γυνή rom. 7. 2), durch einen zwar neugebildeten aber nicht sklavisch die griechische Vorlage befolgenden Ausdruck wiedergegeben wurde, nämlich моужата жена. Wahrscheinlich ist auch das Verbum ἀνδρίζεσθαι durch wörtliche Übersetzung zum Ausdruck моужати сѧ (I cor. 16. 13) gekommen; übrigens der Ausdruck kommt nicht selten vor, wie das Wörterbuch Sreznevskijs zeigt. Auch im heutigen Russischen ist мужаться bekannt.

чадо ist τέκνον[u], τεκνίον[u] im Plural чадьца, ἄτεκνος[e]: бещадъ (für бесчадъ), τεκνογονεῖν[a] (I tim. 5. 14) wird verdeutlicht, ohne der Sprache ein Kompositum zuzumuten, durch чада творити, dagegen lautet τεκνογονία[a] (I tim. 2. 15) чадоприжитие, wobei das Verbum прижити—приживати als ein wie es scheint uralter slawischer Ausdruck Beachtung verdient. Hübsch ist auch I tim. 5. 10 εἰ ἐτεκνοτρόφησεν[a] erklärend übersetzt: аще чада въспитѣла ѥсть.

отрокъ ist παῖς[u], отроча—παιδίον[u], als Femininum отроковица (marc. 5. 39. 40. 41, 7. 30) ebenfalls παιδίον, отрочищь παιδίον (luc. 7. 32) und παιδάριον[e] (io. 6. 9), дѣтищь παιδίον (mat. 11. 16),

im Plural παιδία дѣти (mat. 14. 21, 15. 38, 18. 3, 19. 13. 14, marc. 10. 13. 14, luc. 11. 7, 18. 6, io. 21. 5, I cor. 14. 20, hebr. 2. 13. 14, I io. 2. 14. 18); auch παιδάριον (mat. 11. 16) ist дѣтищь. In der Phrase ἐκ παιδιόθεν° (marc. 9. 21) liest man die Übersetzung: нꙁ отрочиньі. Für παιδίσκη° ist die übliche Übersetzung рабꙑни, auch раба (luc. 22. 56, io. 18. 17, act. 16. 16, gal. 4. 22. 23. 30), doch mit der Variante рабꙑни.

ѫжика ist συγγενής°, aber im Plural des griechischen Ausdrucks wird dafür auch рождение gebraucht (marc. 6. 4, luc. 1. 58, 2. 44, 14. 12), letzteres natürlich im Singular. Diese Ausdrucksweise ist nicht durch irgendein griechisches Vorbild hervorgerufen worden, sie muß also im slawischen Sprachgebrauche begründet gewesen sein. Es ist zu beachten, daß luc. 2. 44 auch οἱ γνωστοί° in ähnlicher Weise durch ꙁнание ausgedrückt wird: ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ τοῖς γνωστοῖς lautet also: въ рождении и въ ꙁнании. Daß für diesen Ausdruck keine Nötigung vorlag, ersieht man schon daraus, daß auch родъ für συγγενεῖς gebraucht wurde (luc. 21. 16, act. 10. 24). Ob nicht auch in dieser Verschiedenheit Spuren mehrerer an der Arbeit beteiligt gewesener Übersetzer zu suchen sind, das muß man der weiteren Detailforschung überlassen. Auffallend ist es jedenfalls, daß der Ausdruck ѫжика, der sonst nur luc. 1. 36 und io. 18. 26 für die Singularform angewendet wird, im Römerbriefe sogar für die Pluralform οἱ συγγενεῖς, natürlich auch im Plural, wiederkehrt: rom. 9. 3, 16. 7. 11. 21. Wenn schon οἱ συγγενεῖς рождение lautet, so lag es um so näher, auch für συγγένεια° рождение zu übersetzen: luc. 1. 61, und doch begegnet auch dafür родъ (act. 7. 3. 14).

родъ ist sonst übliche Übersetzung für γενεά° (nur act. 13. 36 steht in christ. karp. вѣкъ, aber andere Texte wahren auch hier родъ); aber родъ ist außerdem sehr üblich für γένος°, nur II. cor. 11. 26 steht dafür рождение, weil man mit diesem Worte die Verwandten bezeichnen wollte (Lietzmann übersetzt die Stelle: ‚von meinem Volke'). Für den Ausdruck γέννημα°, wenn es sich um lebende Wesen handelt, gebrauchte man ищадие, d. h. ис-чадие (so mat. 3. 7, 12. 34, 23. 33, luc. 3. 7), dagegen bei Sachen, wo γένημα geschrieben wird, wendet man плодъ an: плодъ лоꙁьнꙑи γένημα τῆς ἀμπέλου (mat. 26. 29, marc. 14. 25, luc. 22. 18); luc. 12. 18 liest man жито: вьсѩ жита моѩ

πάντα τὰ γενήματά μου, ebenso II cor. 9. 10 — beides offenbar nach dem Zusammenhang, weil unter γενήματα eben das Getreide gemeint war. Das ist ein Beitrag zur Charakteristik des Verhaltens des Übersetzers gegenüber seiner Vorlage. Der Ausdruck колѣно ist stehende Übersetzung für φυλή[u].

Hübsch und gewiß volkstümlich ist прьвѣньць für πρωτότοκος[u], daher πρωτοτοκία[a] прьвѣньство (vl. mat. прьвѣньчьство); оуноша oder юноша ist νεανίας[a] und νεανίσκος[u], дѣва ist παρθένος[u], aber дѣвица galt für κοράσιον[e]; оунота ist ἄγαμος[a] (I cor. 7. 8), das Genus bleibt dabei unbestimmt, es sind im allgemeinen Unverheiratete gemeint, aber ib. 7. 11 ist ἄγαμος adjektivisch genommen und frei aber verständlich übersetzt безмоужа; ib. 7. 32 ist ὁ ἄγαμος: не оженивꙑи сѧ und ib. 7. 34 wird ἡ ἄγαμος mit Rücksicht darauf, daß es sich um weibliches Wesen handelt, durch не посагъшиꙗ wiedergegeben. Wir finden auch hier genaue Beobachtung des slawischen Sprachgebrauchs, die keinen Anhaltspunkt in der Vorlage hatte.

Die verstoßene Frau, griechisch ἀπολελυμένη[e], wurde durch einen eigenen, gewiß volkstümlichen Ausdruck подъпѣга (auch потъпѣга geschrieben) gekennzeichnet, es ist gewiß nicht richtig, wie es in dem Wörterbuch Sreznevskijs geschah, von подъбѣга als der Grundform auszugehen, das Wort hat mit бѣгати nichts zu tun, wohl aber hängt es entweder mit пѣга zusammen oder mit dem Verbum тепѫ mit dem Präfix по — vgl. ‚potepuh, tepica‘.

Für ὑπέρακμος[a] (I cor. 7. 36), auf παρθένος bezogen, wurde das Wort прѣходьница gebraucht. Lietzmann bezieht den Ausdruck auf Mann und übersetzt ‚wenn er brünstig ist‘, gibt aber zu, daß es möglich sei, sprachlich ὑπέρακμος auch auf die Jungfrau zu beziehen. Die slawischen Texte bleiben fest bei dem einmal gewählten, auf die Jungfrau bezogenen Ausdruck. Ein späterer Text übersetzt die Stelle erklärend so: аще есть превъзьшла свои възрастъ.

близньць gilt für δίδυμος[e], младьньць (младѣньць) ist νήπιος[u], noch häufiger für βρέφος[u], statt младѣньць steht bloß младъ gal. 4. 1. 3; hebr. 5. 13 muß in christ. младенъ zu младеньць ergänzt werden, so steht es in šiš., I thess. 2. 7 gibt die Übersetzung тиси die Lesart ἤπιοι[a] wieder; für βρέφος kann man auf luc. 1. 41. 44, 2. 12. 16, 18. 15, act. 7. 19, I petr. 2. 2 ver-

weisen; hübsch ist ἀπὸ βρέφους durch нꙁ маλаа (II tim. 3. 15) echt volkstümlich ausgedrückt.

ракъ ist δοῦλος[u] und auch οἰκέτης[u], für ракꙑни wurde παιδίσκη schon erwähnt, noch ist δούλη[u] zu nennen, im Zusammenhang damit wird δουλεύειν[u] durch работати—поработати (rom. 9. 12) ausgedrückt, seltener слоужити (rom. 14. 18, gal. 4. 8. 9, 5. 13, ephes. 6. 7, I tim. 6. 2). Da in Evangelien слоужити nur für λατρεύω[u] und διακονέω[u] verwendet wird, so könnte die abweichende Anwendung desselben Wortes im Apostolus für δουλεύω (statt, aber doch auch neben работати) auf Beteiligung verschiedener Individuen hinweisen, was vorläufig nur angemerkt werden soll.

Sehr merkwürdig ist die Aufnahme des Ausdruckes клеврѣтъ für σύνδουλος[u] schon in den Evangelientext (fünfmal im Matthäusevangelium, zweimal im Briefe an Kolosser), wobei die Frage der Entlehnung nicht unmittelbar aus ‚collibertus', sondern aus einer Aussprache etwa *κλέβερτος oder *κέλβερτος, einer näheren Untersuchung wert wäre. Der Ausdruck dürfte ohne Zweifel aus dem Süden stammen, etwa aus Makedonien, und setzt ein fremdes Rechtsverhältnis voraus.

слоуга und слоужитель entsprechen dem διάκονος[u], daher auch διακονέω[u]: слоужити (nur einmal passiv, II cor. 3. 3, слоужьствованъ, gewiß eine Neubildung). Im Sinne der kirchlichen Funktion blieb der Ausdruck in der Regel unübersetzt als дніакъ (phil. 1. 1, I tim. 3. 8) und дıаконн (I tim. 3. 12). Sonst entspricht слоуга dem griechischen ὑπηρέτης[u] (so an allen vorkommenden Stellen bis auf act. 13. 5, wo слоужитель steht, vielleicht absichtlich gewählt; es fragt sich übrigens, ob nicht ursprünglich hier слоугоу stand, da mat. слогю schreibt, was natürlich слоугоу zu bedeuten hat). Für Gottesdienst entspricht слоужьба dem griechischen λατρεία[u] (io. 16. 2, hebr. 9. 1. 6), ebenso слоужение (rom. 9. 4, 12. 5), daher auch εἰδωλολατρεία[a]: коумирьскоѥ слоужениѥ christ. (I cor. 10. 14) oder коумиромъ слоугованиѥ (gal. 5. 20, col. 3. 5) und въ . . . непрнıаꙁнинъıхъ трѣбахъ I petr. 4. 3 — alles das sind Belege aus christ., die schwerlich die älteste Übersetzung darstellen, denn in šiš. liest man an erster Stelle ѿ надолотрѣбнааго, col. 3. 5 das unübersetzte нꙗдолатрнꙗ und nur I petr. 4. 3 stimmt šiš. mit christ. überein вь . . . непрнıаꙁниньнахь трѣбахь; mat. schließt sich in

I cor. 10. 14 dem christ. an, gal. 5. 20 aber schreibt er слюжение коумиромь, col. 3. 5 слюжьба коумурьска, nur I petr. 4. 3 stimmt auch er mit šiš. und christ. überein. Darnach ist es nicht leicht, die ursprüngliche Übersetzung festzustellen, möglicherweise ist eine Ungleichheit in der Übersetzung des Ausdrucks nach verschiedenen Bestandteilen des Apostolus anzunehmen, deren Hintergrund vielleicht in verschiedenen Persönlichkeiten zu suchen ist. Entsprechend dem Substantiv слоуга ist auch die Bedeutung des Verbums слоужити verschieden, es bedeutet δουλεύειν (I tim. 6. 2), ὑπηρετεῖν[a] (act. 24. 23), außerdem noch προσεδρεύειν[a] (I cor. 9. 13) und προσκαρτερεῖν[u] (act. 10. 7). Auch das Verbum λατρεύειν[u] lautet immer слоужити. In demselben Sinne des Gottesdienstes begegnet слоужити noch für ἱερατεύω[o]. Das Substantiv ἱεράτευμα[a] wird unten erwähnt werden. Auch für λειτουργός[a] fungiert слоужитель (rom. 13. 6, 15. 16, hebr. 8. 2), aber auch слоуга (phil. 2. 25, hebr. 1. 7).

челꙗдь gilt eigentlich für οἰκετεία[e], vl. θεραπεία[e] (mat. 24. 45 steht in der Übersetzung домъ, luc. 12. 42 челꙗдъ; an beiden Stellen variiert der griechische Text zwischen θεραπεία und οἰκετεία), die Lesart домъ scheint οἰκετεία[e] vorauszusetzen und θεραπεία durch челꙗдь wiedergegeben zu sein. Sonst bleibt θεραπεύω[u] bei der Bedeutung цѣлити, исцѣлити, pass. цѣлѣти, daher auch θεραπεία[e]: цѣление (luc. 9. 11). Auffallend ist оугодьникъ für θεράπων[a] (hebr. 3. 5), Windisch übersetzt die Stelle ‚als Diener', der slawische Übersetzer wollte offenbar weder слоуга noch слоужитель wählen, er suchte nach höherem Ausdruck, fand оугодьникъ, das sonst für εὐάρεστος[u] (tit. 2. 9) oder für αὐθάδης[a] (tit. 1. 7) steht; εὐάρεστος als Adjektiv lautet оугодьнъ, оугождень, благооугодьнъ und τὸ εὐάρεστον ist оугождение (hebr. 13. 21). In diesem Wortkreise bewegte sich der Übersetzer bei seiner Übersetzung des θεράπων.

Das griechische Wort βάρβαρος[a] blieb gewöhnlich unübersetzt; wenn es übersetzt wird, lautet die Übersetzung иноꙗзычьникъ (so act. 28. 2. 4 in christ., aber šiš. und mat. behalten den unübersetzten Ausdruck варвари) oder auch иноземьць (col. 3. 11 in christ., šiš. bleibt auch hier bei варварь, dagegen mat. schreibt иноꙗзычьника). Aus der Vergleichung ergibt sich, daß in der ersten Übersetzung gewiß der Ausdruck noch unübersetzt geblieben war. In wörtlicher Übersetzung lautet иноꙗзычь-

никъ fürs griechische ἑτερόγλωσσος[a] (so I cor. 14. 21); für ἀλλογενής[e] (luc. 17. 18) wählte man die Übersetzung иноплеменьникъ, man hätte eher инородьникъ erwartet, da nach den ältesten Texten im Evangelium der Ausdruck племѧ nicht enthalten ist. Vgl. Entst. 355. 403. Übrigens иноплеменьникъ wird doch, aber für ἀλλόφυλος gebraucht (act. 10. 28), wenn auch φυλή immer durch колѣно wiedergegeben wird.

Merkwürdig originell, vielleicht schon aus dem Volksleben den Übersetzern wohl bekannt, klingt der Ausdruck лицемѣръ für ὑποκριτής[e], daher auch ὑπόκρισις[u]: лицемѣрие, vereinzelt лицемѣрьствие (I tim. 4. 2, I petr. 2. 1), нелицемѣрьнъ: ἀνυπόκριτος[a]. Auch unübersetzt liest man ипокритъ sehr häufig. Vgl. Entst. 310.

Nicht als wörtliche Übersetzung klingt любодѣи für πόρνος[a] (auch любодѣиць). Demgemäß für das Femininum πόρνη[u]: любодѣица. So an allen vorkommenden Stellen, nur hebr. 11. 31, iac. 2. 25 liest man Раабь блоудьнаіа, vielleicht wurde mit Absicht dieser etwas mildere Ausdruck vorgezogen. Vgl. Entst. 360. Neugebildet ist иꙁлюбодѣиствовати (iud. 7) für ἐκπορνεῦσαι.

Eine sehr gute und originelle Übersetzung ist невѣжда für ἰδιώτης[a] (II cor. 11. 6), doch wurde sie nicht konsequent durchgeführt, denn act. 4. 13 liest man statt dessen простъ, I cor. 14. 16 нераꙁоумьнъ, ib. 23. 24 нераꙁоумивъ. Dieses Schwanken hin und her ist auffallend, begegnet jedoch öfters, wie wir unten sehen werden.

Übersetzt, aber gut, ist самовидьць für αὐτόπτης[e] (luc. 1. 2), sowie verschiedene zusammengesetzte Ausdrücke, deren ersten Teil im Griechischen φιλο- bildet, dem in der Übersetzung die zweite Stelle eingeräumt wurde, da sich der Übersetzer von dem richtigen, ihm angeborenen Sprachgefühl leiten ließ. Solche Beispiele sind: φιλάργυρος[u] сребролюбьць (luc. 16. 14, II tim. 3. 2), daher сребролюбьствие φιλαργυρία[a] (I tim. 6. 10), φίλαυτοι[a] sind самолюбьци (II tim. 3. 2, mat. schreibt wohl aus Versehen славолюбьци), φιλάδελφοι[a]: братолюбьци (I petr. 2. 8), davon братолюбьствие: φιλαδελφία[a] (rom. 12. 10, I thess. 4. 9), страньнолюбьць ist φιλόξενος (tit. 1. 8, I tim. 3. 3, I petr. 4. 9), φιλάγαθος: благолюбьць (tit. 1. 8) und неблаголюбьць ἀφιλάγαθος[a] (II tim. 3. 3), моужелюбица ist φίλανδρος[a] und чадолюбица φιλότεκνος[a] (tit. 2. 4, beides von Frauen gesagt), сластолюбьць ist φιλήδονος[a] (II tim. 3. 4), бого-

любьць φιλόθεος[a] (ib.). Nicht immer endet die Übersetzung auf -любьць, so wird φιλόνεικος[a] (I cor. 11. 16) frei übersetzt durch бъспорнвъ (šiš.), бъспорьливъ (mat.), бъспьрнвъ (christ.), schon im Evangelium (luc. 22. 24) wird φιλονεικία[e] übersetzt durch das einfache пьрıа; φιλόστοργος[a] ist любьзнъ (rom. 12. 10), in der späteren Übersetzungsperiode glaubte man, ängstlicher an das griechische Original sich anlehnen zu müssen, darum liest man im Izbornik 1073 любъве набъдıаште (vgl. bei Voskresenskij I. 182); I petr. 3. 8 hat der Übersetzer nicht φιλόφρονες[a] vor Augen gehabt, sondern ταπεινόφρονες[a], vgl. weiter unten. Für das Adverbium φιλοφρόνως[a] (act. 28. 7) genügte ihm любьзно. Für ὁμόφρων (I petr. 3. 8) schreibt christ. юдиномысльници, mat. юдиномысльци; für ὁμοιοπαθής nur christ. (act. 14. 15). ὁμοιοπαθεῖς ὑμῖν: подобостраст(ьна ва)мъ, dagegen mat. връдна вамь, šiš. подобьна вамь, so auch karp.; auch iac. 5. 17 ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν: подобьнь намь šiš. mat. christ. — also mit Außerachtlassung des zweiten Teils. Der adverbielle Ausdruck ὁμοθυμαδόν lautet beinahe immer иноудушьно, doch rom. 15. 6 ist nur in einigen ältesten Texten инодоушьно noch nachweisbar, dagegen šiš. christ. mat. schon юдинодоушьно. Man sieht auch dieser Auslese von Beispielen an, daß der Übersetzer nur bis zu einem gewissen Grade die wörtliche Übertragung beobachtete; sobald sich sprachlich eine Schwierigkeit des neuen Ausdrucks befürchten ließ, ging er der Wörtlichkeit aus dem Wege.

Es sollen noch einige Beispiele dieses Bestreben des Übersetzers, nicht der Sprache zu viel zuzumuten, gezeigt werden. Für ψευδολόγος[a] (I tim. 4. 2) ging es an, лъжесловесьникъ zu sagen, auch ματαιολόγος[a] (tit. 1. 10) konnte durch соуесловьць erträglich übersetzt werden, doch für αὐθάδης[a] (tit. 1. 7) zog der Übersetzer vor, zur Auflösung des Kompositums zu schreiten, er übersetzte umschreibend себѣ оугодьникъ, aber II petr. 2. 10 lautet die Übersetzung anders: себѣ годьни šiš., so auch karp., christ. dürfte eine nachträgliche Änderung enthalten гърди, so hat auch mat. грьды, er setzt jedoch hinzu noch себѣ гроби, was keinen Sinn gibt, es wird verschrieben sein statt себѣ годьни. Gut übersetzt ist αὐθαίρετος[a] (II cor. 8. 3. 17) durch самовольнъ, der Ausdruck mag in der Volkssprache bekannt gewesen sein. Sehr gut klingt auch трѣзвьникъ für νηφάλιος[a] (tit. 2. 2, I tim. 3. 2) und feminin трѣзвьница (I tim. 3. 11),

entsprechend dem Verbum трѣзвити сѧ für νήφειν[a] (I thess. 5. 6. 8, II tim. 4. 5, I petr. 1. 13), оутрѣзвити сѧ und истрѣзвити сѧ (I petr. 4. 7, 5. 8). Für ἀνέγκλητος[a] begnügte sich der Übersetzer mit непови́ннънъ (I cor. 1. 8, col. 1. 22) oder бе҄з вины (tit. 1. 6) aber auch непорочьнъ (I tim. 3. 10) und бес порока (tit. 1. 7). Übrigens gerade dieser letzte Ausdruck mußte für mehrere griechische Attribute herhalten, vor allem für ἄμωμος[a] oder ἀμώμητος[a], dann für ἄμεμπτος[u], ferner für ἀπρόσκοπος[a] und ἀνεπίληπτος[u] — alle diese Ausdrücke kommen im Apostolus vor, nur für ἄμεμπτος steht die Übersetzung бес порока schon im Evangelium (luc. 1. 6). Daß bei dieser Vereinfachung einige Nuancen des griechischen Originals verloren gehen mußten, liegt an der Hand, dafür aber gewann die Übersetzung an Verständlichkeit. Den Ausdruck непорочьнъ kannte jedermann, wem war dagegen mit solchen Übersetzungen gedient wie сѣменословьць (act. 17. 18) für σπερμαλόγος[a]? Es ist darum begreiflich, daß man bald Ersatz dafür suchte und ihn in бл҄адивъ fand, denn бладивъ (vl. бладьливъ) ist sonst Übersetzung von φλύαρος[a] (I tim. 5. 13) und mit diesem griechischen Ausdruck wird bei Hesychius σπερμαλόγος erläutert.

Allgemeine Ausdrücke, die sonst auf den Menschen Bezug nehmen, sind noch sehr viele vorhanden, wenigstens einige davon mögen erwähnt werden: дроугъ steht für φίλος[u] und ἑταῖρος[e], подроугъ wurde für συνέκδημος[a] gewählt (act. 19. 29), aber II cor. 8. 19 griff der Übersetzer zur Umschreibung des Ausdrucks συνέκδημος durch съ нами ходити; поспѣшьникъ (auch съпоспѣшьникъ) für συνεργός[a] sieht wie eine gelungene Neubildung aus, auch das Verbum συνεργεῖν[u]—поспѣшьствовати (marc. 16. 20, II cor. 6. 1, iac. 2. 22) gehört hieher, vgl. noch поспѣти (rom. 8. 28) und поспѣвати (I cor. 16. 16) immer dasselbe συνεργεῖν. Wörtliche Übersetzung ist τελειωτής[u]: съвръшитель (hebr. 12. 2) und das Abstraktum τελειότης[u]: съвръшеније (col. 3. 14, hebr. 6. 1) oder das Adjektiv τέλειος[u]: съвръшенъ (überall gleich, nur hebr. 9. 11 wurde τελειοτέρας σκηνῆς durch вѧшьшеѭ скиниѭ wiedergegeben, wohl absichtlich).

Wahrscheinlich nicht erst zum Zwecke der Übersetzung kam das schöne Wort съпасъ für σωτήρ[u] auf, die Form съпаситель kann aus dem Adjektiv съпасителевъ τοῦ σωτῆρος (allerdings nur im Kapitelverzeichnis zu Lukas-Evangelium Cod. Mar. 186

nachweisbar) oder aus спаситєльнъ σωτήριος[a] (tit. 2. 11) erschlossen werden. Man hat es deutlich in phil. 3. 20.

ходатаи ist παράκλητος[a] (I io. 2. 11), doch in Evangelien blieb der Ausdruck unübersetzt. Da für παράκλησις[u] die Übersetzung оутѣшєниє üblich war, so kam man nachher auch auf оутѣшитєль für παράκλητος[u]; ходатаи gilt übrigens auch für μεσίτης[a] (gal. 3. 19. 20, I tim. 2. 5, hebr. 8. 6, 9. 15, 12. 24). Eine Neubildung wird sein творьць für ποιητής[a], aber auch съхраньникъ (iac. 4. 11, so auch in šiš.), dieser letzte Ausdruck ist eigentlich gegen den Sinn des Textes, der nur von Gesetzgeber spricht, offenbar als Gegensatz zu сѫдии (κριτής), in den slawischen Text hineingekommen; влъхвъ ist μάγος[u] und чародѣиць—γόης[a] (II tim. 3. 13), in šiš. unübersetzt гоити: γόητες; es kommt noch ein Ausdruck für μάγος in Betracht, das ist корєнитьць (act. 13. 6), den man in christ. mat. liest (šiš. hat вльхва); diese Wortbildung erinnert an act. 8. 9, wo statt вльхвоуѥ šiš. in christ.-hilf. корєниѣ творє (für μαγεύων) steht. Auch diese Übersetzung gewährt einen Einblick in das slawische Volksleben.

разбоиникъ (echtes Volkswort) ist λῃστής[u]. врагъ ist ἐχθρός[u], daher вражьда: ἔχθρα[u] (luc. 23. 12, rom. 8. 7, gal. 5. 20, ephes. 2. 15. 16, iac. 4. 4), der Ausdruck ist uralt, die Phrase ὑπῆρχον ἐν ἔχθρᾳ ὄντες (luc. 23. 12) lautet in guter freier Übersetzung: бѣашєтє вражьдѫ имѫща; schön übersetzt ist прѣдътєча für πρόδρομος[e], das Verbum προέδραμε (io. 20. 4) wurde frei übersetzt тєчє скорѣѥ und προδραμὼν ἔμπροσθεν (luc. 19. 4) lautet прѣди тєкъ; прѣстѫпьникъ ist genaue Übersetzung von παραβάτης[a], weil παραβαίνω[u] прѣстѫпати lautet (mat. 15. 2. 3, II io. 9), doch act. 1. 25 ἐξ ἧς παρέβη Ἰούδας mußte schon wegen des Zusatzes ἐξ ἧς anders ausgedrückt werden und so lautet die Übersetzung из нѥгожє испадє Июда — auch ein Beweis der Rücksichtnahme auf den slawischen Wortgebrauch; прѣдатєль ist προδότης[u], das Verbum (rom. 11. 35) τίς προέδωκεν in anderer Bedeutung lautet gut übersetzt: кьто прѣждє дасть; проповѣдьникъ (ein noch heute bekannter Ausdruck) steht für κήρυξ[a] (I tim. 2. 7, II tim. 1. 11, II petr. 2. 5), im Zusammenhang mit проповѣдь für κήρυγμα[u] (mat. 12. 41, luc. 11. 32, I cor. 1. 21, 2. 4, II tim. 4. 17) und проповѣданиѥ (I cor. 15. 14, tit. 1. 3).

Nicht wörtliche, sondern sinngemäße Übersetzung sieht man in ꙁастѫпьникъ für πρωτοστάτηςᵃ (act. 24. 5), wozu auch ꙁастѫпьница für προστάτιςᵃ (rom. 16. 2) gehört; das entsprechende Verbum ist ꙁастѫпати für προϊστάναιᵃ (I tim. 3. 12), aber ὁ προϊστάμενοςᵃ wird durch приставьникъ übersetzt (I thess. 5. 12, tit. 3. 8), doch gilt приставьникъ auch für ἐπίτροποςᵘ (mat. 20. 8, luc. 8. 3).

Wörtlich ist насмрьтьникъ für ἐπιθανάτιοςᵃ (I cor. 4. 9), gut lautet плѣньникъ für αἰχμάλωτοςᵉ (luc. 4. 18), наимьникъ für μισθωτόςᵉ, соупостатъ für ἀντίδικοςᵃ (I petr. 5. 8), doch ist für diesen griechischen Ausdruck üblicher сѫпьрь, gewiß ein echter Volksausdruck, ebenso сѫсѣдъ für γείτωνᵉ, оубиница für φονεύςᵉ, daneben биица für πλήκτηςᵃ (I tim. 3. 3, tit. 1. 7), ꙁълодѣи für κακοῦργοςᵘ (wohl auch volkstümlich), aber auch für κακοποιόςᵘ (io. 18. 30, I petr. 2. 12. 14, 3. 16, 4. 15). Noch seien angeführt мрьтвьць für νεκρόςᵘ, каженикъ für εὐνοῦχοςᵘ, ꙁасѣдьникъ für ἐγκάθετοςᵉ, пѣнѧжьникъ für κερματιστήςᵉ (io. 2. 14), weil auch κέρμαᵉ (io. 2. 15) für пѣнѧꙁь gilt, хѫдожьникъ für τεχνίτηςᵉ (hebr. 11. 10), doch auch дѣлатель (act. 19. 24) und къꙁньць (ib. 38, plur. къꙁньници, mat. schreibt кьꙁьници), aber auch für ὁμότεχνοςᵃ liest man къꙁньць (act. 18. 3), später näher dem Griechischen gebracht durch das Kompositum ѥдинокъꙁньць; für das Substantiv τέχνηᵃ liest man (act. 17. 29) хоудожьство in šiš. mat., christ. hat eine andere Lesart, in welcher хꙑтрость für τέχνη zu gelten scheint, wie act. 18. 3, wo alle хꙑтрость schreiben. Merkwürdig ist, daß auch für φιλοσοφίαᵃ (col. 2. 8) in christ. der Ausdruck хꙑтрость gebraucht wird, doch ist das wohl eine spätere Eintragung in den Text für den älteren unübersetzten Ausdruck философиꙗ, der ebenso stehen blieb wie философъ (act. 17. 18), wo alle den unübersetzten Ausdruck bewahrt haben (mat. schreibt sogar филосопь).

Für νομικόςᵘ sagte man ꙁаконьникъ, einmal ꙁаконооучитель (mat. 22. 35), doch ist das eigentlich wörtliche Übersetzung von νομοδιδάσκαλοςᵘ (wie man es mat. 15. 34 und I tim. 1. 7 liest).

Für σύζυγοςᵃ wurde feminin съврьстьница (phil. 4. 3) gesagt — ein hübscher, noch jetzt bekannter Ausdruck; dagegen сѫпрѫгъ, das jetzt von Menschen gebraucht wird, also ebenso gebildet wie σύζυγοςᵃ und conjunx, bedeutete damals in realer

Auffassung ζεῦγος[e] (сѫпрѧгъ воловьнъіхъ: ζεύγη βοῶν); für das ζεῦγος τρυγόνων, womit ein Paar ausgedrückt werden sollte, entledigte sich der Übersetzer jeder sprachlichen Unbequemlichkeit dadurch, daß er einfach sagte: дъва кагрълнчнща. Ob сѫпрѧгъ erst damals in übertragener Bedeutung angewendet wurde unter dem Einfluß des griechischen Wortes, ist nicht ganz sicher, jedenfalls sieht der Ausdruck darnach aus; наслѣдьнкъ steht für κληρονόμος[u] und συγκληρονόμος[a] ist сънаслѣдьннкъ (aber auch einfach наслѣдьннкъ), auch für κοινωνός[u] (luc. 5. 10) liest man наслѣдьннкъ, doch ist für diesen griechischen Ausdruck обьщьннкъ näher liegend (mat. 23. 30, luc. 5. 10 neben наслѣдьннкъ), der im Apostolus an allen Stellen wiederkehrt bis auf II petr. 1. 4, wo прнчастьннкъ für κοινωνός steht. Dieser letztgenannte slawische Ausdruck gilt sonst als Übersetzung von μέτοχος[u] (luc. 5. 7, hebr. 1. 9, 3. 1. 14, 6. 4, 12. 8). Auch für κληρονόμος begegnet in späteren Texten прнчастьннкъ, in hebr. 1. 2, 6. 17, 11. 7 steht er in mat., während christ. und šiš. наслѣдьннкъ gebrauchen, doch auch mat. beteiligt sich an diesem letzten Ausdruck.

Eine Neubildung ist wohl ковьннкъ für συστασιαστής[e] oder στασιαστής[e] (marc. 15. 7), abgeleitet von ковъ, womit man στάσις[u] übersetzte (marc. 15. 7, act. 19. 20, 24. 5), allerdings wird für στάσις auch распьрѩ gebraucht (act. 15. 2, 23. 7. 10); richtig ist hebr. 9. 8 die andere Bedeutung des Wortes στάσις, ‚Bestand', übersetzt durch стоıанне.

Wir sahen schon oben eine Übersetzung für ἐπίτροπος[u]; nach gal. 4. 2, wenn man die griechische Reihenfolge auch für die slawische Übersetzung gelten läßt, würde ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους in der Übersetzung lauten: подъ повелнтелн н прнставьннкъı, d. h. ἐπίτροπος wäre повелнтель und οἰκονόμος[u]: прнставьннкъ. Man wird das auch gelten lassen müssen, nachdem für ἐπιτροπή[u] (act. 26. 12) повелѣнне gewählt worden und auch das Verbum ἐπιτρέπειν[u] immer durch повелѣтн oder (dreimal) durch велѣтн wiedergegeben wird. An der letzterwähnten Stelle (gal. 4. 2) hat mat. ganz andere Ausdrücke, nämlich подъ пороучьннкы ѥ͡с н стронтелн, das ist aber die Lesart der sogenannten zweiten Redaktion, deren Widerhall in der Bedeutung строитн домъ für οἰκονομεῖν[e] (luc. 16. 2) und строѥнне домоу für οἰκονομία[u] (ib. luc. 16. 3. 4) bis in den Evangelientext reicht.

Es mögen noch folgende Neubildungen die Übersetzungskunst der ersten an der Arbeit beteiligt Gewesenen beleuchten: обрѣтатель: ἐφευρετής[a] (rom. 1. 30), невѣтохранитель: ἀσύνθετος[a] (ib. 31), нелюбитель: ἄστοργος[a] (ib.), неклатвохранитель: ἄσπονδος[a] ib., II tim. 3. 3), statt нелюбитель für ἄστοργος[a] liest man II tim. 3. 3 in christ. нелюбиви родителем', vielleicht nur deswegen, weil kurz vorher von родителемъ противьни die Rede ist. Dem oben zitierten неклатвохранитель entspricht клатвопрѣстѫпьникъ für ἐπίορκος[a] (I tim. 1. 10); das Verbum ἐπιορκέω[e] wurde mat. 5. 33 vortrefflich umschrieben: не въ лъжѫ кльнеши сѧ. Wörtlich übersetzt ist io. 9. 31 богочьтьць für θεοσεβής[e], daher богочьстие für θεοσέβεια[a] (I tim. 2. 10); ebenso wörtlich klingt оумольстьць für φρεναπάτης[a] (tit. 1. 10).

III.

Die Benennung verschiedener höherer Kräfte, die auf die Menschen den Einfluß ausüben, sei es Gott oder andere ober- und unterirdische Wesen, dann die Benennung verschiedener Würden, Beschäftigungen und Berufe der Menschen veranlaßte die Übersetzer, neben den bekannten im Leben des Volkes geläufig gewesenen Ausdrücken auch noch zu Neubildungen zu greifen oder zu Bedeutungsübertragungen in eine andere Sphäre der Vorstellungen und Begriffe, mit einem Worte, die Sprache zu christianisieren. Es soll aus diesem Wortvorrate das Wichtigste in Betracht kommen:

богъ—θεός[u], божьство—θεότης[a] (col. 2. 9), божьскы—κατὰ θεόν (I petr. 4. 6), божьствьнъ—θεοῦ (II cor. 2. 11); богыни—θεά[a] (act. 19. 27. 35. 37), богоборьць—θεομάχος[a] (act. 23. 9), auch богосварьникъ (act. 5. 39), an erster Stelle ist im griechischen μὴ θεομαχῶμεν[a], das in der Übersetzung aufgelöst wurde zu не боудѣмъ богоборьци, so nur christ. und mat., in šiš. fehlen die Worte; dagegen богосварьникъ als θεομάχος kennt auch karp.; богодоуховьнъ oder богодоухновеньнъ steht für θεόπνευστος[a] (II tim. 3. 16), богомрьзъкъ ist θεοστυγής[a] (rom. 1. 30).

Auch господь—κύριος[u] wird meistens auf Gott bezogen, während господинъ gewöhnlich im weltlichen Sinne gebraucht wird; господыни—κυρία[a] (II io. 1. 5), господьство und господьствие: κυριότης[a] (ephes. 1. 21, col. 1. 16, II petr. 2. 10,

iud. 8), господьствовати—κυριεύειν[u] (I tim. 6. 15), vgl. weiter, господьскъ—κυριακός[u] (I cor. 11. 20), господьнь—κυρίου (mat. 23. 29 u. a.).

сотона—σατανᾶς[u] blieb unübersetzt, allein act. 5. 3 wurde statt сотона genommen der Ausdruck непрнıазнь (so christ., šiš. und karp., also wohl ursprünglich), ebenso noch act. 26. 18, I cor. 7. 5, II cor. 2. 11, I thess. 2. 18, II thess. 2. 9, I tim. 5. 15. Da bis auf einen Fall auch šiš. an dieser Wahl des Ausdrucks непрнıазнь festhält und in dem Evangelientexte kein derartiges Beispiel nachweisbar ist, so ist man berechtigt, auf diese Ungleichheit im sprachlichen Ausdruck aufmerksam zu machen, um sie für eventuelle weitere Schlußfolgerungen in Evidenz zu halten.

бѣсъ ist δαίμων[e] und δαιμόνιον[u] ohne Unterscheidung, das Wort war seit uralten Zeiten bekannt, bekam nur neue christliche Anwendung; darnach wurde das Verbum бѣсьновати für δαιμονίζεσθαι[e] gebildet (vgl. weiter unten), das einmal (mat. 17. 15) auch bei σεληνιάζεσθαι[e] in Anwendung kam.

идолъ und коумиръ sind Übersetzungen für εἴδωλον[a]: идоломъ (rom. 2. 22), коумиръ (I cor. 8. 4, 10. 19), коумироу (ib. 7), коумиромъ (ib. 12. 2), съ коумиръı (II cor. 6. 16), ѿ коумиръ (I thess. 1. 9), nur I io. 5. 21 wird ἀπὸ τῶν εἰδώλων durch ѿ трѣбъ übersetzt. Statt dieses dem christ. entnommenen Vorherrschens des Ausdrucks коумиръ (so auch in mat.) verharrt šiš. bei идолъ (rom. 2. 22, I cor. 10. 19, 12. 2, II cor. 6. 16, I thess. 1. 9), mat. hat auch rom. 2. 22 коумирь; act. 7. 41 ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ lautet in christ.-hilf. вьзнѣше жрьтвоу тѣлоу непрнѣзномоу, so auch karp., offenbar sollte damit das Götzenbild deutlicher ausgedrückt werden. Auch bei Zusammensetzungen, wo im ersten Teile εἰδωλο- steht, haben die älteren Texte, wie šiš. und auch noch christ., идоло-, die späteren dagegen коумиро- oder Kasuszusätze: идолослоужнтель (I cor. 5. 10), идоложьрьць (ib. 11), beides für εἰδωλολάτρης[a], mat. hat dafür umschreibend коумиромь слоуже, слоужещнимь коумиромь, ferner (ib. 6. 9) идолослоужнтелıе christ., коумирослоужнтелие mat., io. 10. 7 liest man auch schon in christ. коумирослоужнтелі, ganz wie im mat. коумирослоужнтелию; ephes. 5. 5 schreibt christ. wieder коумирослоужьникъ, während mat. слоужьба коумиромь hat. Auf älterem Standpunkt verbleibt šiš.,

an der Zusammensetzung mit идоло- festhaltend, er schreibt идолотрѣбникомь (I cor. 5. 10), ganz griechisch sogar идололатрь (I cor. 5. 11, ephes. 5. 5) und идолотрѣбници (I cor. 6. 9, 10. 7). Endlich für εἰδωλόθυτον[a] lautet die Übersetzung (christ. und mat.) ѿ трѣбъ непрниꙗзнинꙑхъ (act. 15. 29), ѿ трѣбꙑ ohne Zusatz (act. 21. 25), идоложрьтвьно (I cor. 8. 1. 4. 7, 10. 28), und ib. 10. 19 коумирожитвьно in christ., aber in mat. идолотрѣбно. Die letzte Lesart wiederholt sich in šiš. идолотрѣбьныихь (I cor. 8. 1), идоложрьтвьнаꙗ (ib. 8. 10). Man kann aus diesem bunten Wechsel (wozu noch zu vergleichen oben S. 21—22) nur den Schluß ziehen, daß der griechische Ausdruck εἴδωλον anfänglich unübersetzt gelassen wurde, geradeso wie σατανᾶς oder ἄγγελος, wo man hinzufügen kann, daß in der Bedeutung ‚Bote' ἄγγελος[u] übersetzt wurde durch вѣстьникъ (luc. 7. 24, 9. 52); iac. 2. 25 ist die Übersetzung съходьникъ nicht für den Ausdruck ἄγγελος, sondern für κατάσκοπος[a] gemeint.

Um bei dem Ausdruck εἰδώλιον[a] noch zu verweilen. I cor. 8. 10 lautet die Übersetzung dieses Ausdrucks in šiš. трѣбище, christ. schreibt коумирьница, mat. hat вь идоли, das einigermaßen zweifelhaft ist; soll es als въ идолии gelesen werden, dann müßte man идолиѥ als Wiedergabe des griechischen εἰδωλεῖον auffassen, was nicht unmöglich wäre, aber bis jetzt durch kein Beispiel belegt ist.

Im Evangelientext blieb διάβολος[u] stets unübersetzt als диꙗволъ, der Ausdruck непрниꙗзнь gilt als Vertreter von ὁ πονηρός[u] in der Bedeutung des bösen Geistes. Im Apostolus steht aber непрниꙗзнь auch als Übersetzung von διάβολος, vgl. Entst. 306. 369. Der Text des Matica-Apostolus befolgt betreffs des Ausdrucks непрниꙗзнь die sogenannte erste Redaktion: act. 10. 38, 13. 10, ephes. 4. 27, I tim. 3. 6, II tim. 2. 26, iac. 4. 7, I io. 3. 8. 10, iud 9, an allen diesen Stellen steht непрниꙗзнь für das griechische Wort διάβολος, nur ephes. 6. 11 liest man противоу хоудожьствоу диꙗволю, I tim. 3. 7 вь проугло диꙗволе, hebr. 2. 14 ѿ диꙗвола, I petr. 5. 8 диꙗволь. In übertragener Bedeutung auf Weiber bezogen wird I tim. 3. 11 der Ausdruck съвадьница und tit. 2. 3 навадьница angewendet, šiš. schreibt an beiden Stellen навадьница, mat. hat an erster Stelle den Ausdruck клеветнѣ (ebenso karp.): не клеветнꙑ; in derselben Bedeutung maskulin II tim. 3. 3 свадливъ, mat. сварьливь.

Über лѫкавꙑи für ὁ πονηρός vgl. Entst. 369, für μάγος[u] hatte man влъхвъ und für γόης[a]: чародѣець (II tim. 3. 13), beides wohl sicher im Volke bekannt gewesene Ausdrücke. Der unübersetzte Ausdruck гонтъ in šiš. war bereits oben erwähnt.

Der Ausdruck клеветьникъ entspricht dem griechischen κατάλαλος[a] (rom. 1. 30), daher καταλαλιά[a] клевета (II cor. 12. 20, I petr. 2. 1). Aber auch λοίδορος[a] ist клеветьникъ (I cor. 5. 11, 6. 10) und λοιδορία[a] lautet клевета I petr. 3. 9, während I tim. 5. 14 alle Texte dafür хоула gebrauchen. Für das Verbum λοιδορεῖν[u] steht io. 9. 28 der Ausdruck оукорити, act. 23. 4 досаждати, erst I cor. 4. 12, I petr. 2. 23 begegnet als Partizip оклеветаемъ und оклеветанъ. Aber noch ein dritter Ausdruck des griechischen Wortschatzes gehört nach der slawischen Übersetzung hieher: auch κατήγορος[u] ist клеветьникъ (act. 23. 30, 25. 18) und ὁ κατηγορούμενος[u] (act. 25. 16) lautet оклеветанꙑи. Endlich ist auch ἀνδραποδιστής[a] (I tim. 1. 10) клеветьникъ. Für das Abstraktum κατηγορία[u] liest man bald das einfache рѣчь (luc. 6. 7, io. 18. 29), bald хоула (I tim. 5. 19, tit. 1. 6), aber kein einziges Mal клевета, ja selbst das Verbum κατηγορεῖν wird am liebsten durch глаголати на (mit dem Akkusativ) ausgedrückt (mat. 12. 10, 27. 12, marc. 3. 2, 15. 3, luc. 11. 54, io. 5. 45, 8. 6) oder auch рещи на (mit dem Akkusativ), so io. 5. 45, endlich вадити на (mit dem Akkusativ): luc. 23. 2. 10. 14. Auch im Apostolus ist глаголати на (mit dem Akkusativ) gebräuchlich (act. 24. 8. 13. 19, 25. 5. 11. 16), doch kommt auch оклеветавати (act. 22. 30, rom. 2. 15) vor. Sowohl hier wie in den früher aufgezählten Belegen entsteht betreffs der Verschiedenheit der slawischen Ausdrücke die Frage, ob sich derselbe Übersetzer diese Abweichungen erlaubte und warum er das tat, ob mit Absicht oder aus Unachtsamkeit, oder aber ob in dieser Verschiedenheit die Beteiligung mehrerer Individuen an der Übersetzung zu vermuten sei.

Für ψεύστης[u] lautet die Übersetzung лъжьникъ oder kürzer лъжь (io. 18. 44. 55, rom. 3. 4, I tim. 1. 10, tit. 1. 12, I io. 1. 10, 2. 4, 4. 20, 5. 10), nur einmal лъжнвъ (I io. 2. 22): къто ѥсть лъжнвꙑи.

Zur Bezeichnung verschiedener Würden weltlichen und geistlich-kirchlichen Inhaltes mußten neben den einheimischen Ausdrücken des slawischen Volkslebens auch Bedeutungsüber-

tragungen und Neubildungen herangezogen werden, wie das aus der nachfolgenden Umschau ersichtlich sein wird.

Der griechische βασιλεύς[u] lautete gewiß schon früher, bevor die Übersetzung der heil. Schrift an die Reihe kam, bei den Slawen der Balkanhalbinsel цѣсарь, nachher durch die Übergangsform цьсарь zusammengezogen zu царь; ebenso wurde βασίλισσα[u] aus цѣсарица zu цьсарица, царица, daher βασιλεύειν[u]: цѣсарьствовати (mat. 2. 22, luc. 19. 14, act. 5. 14. 17, rom. 6. 12, I cor. 4. 8, 15. 25, I tim. 6. 15) und für βασιλεῦσαι mit der Bedeutung des Eintretens въцѣсарити сѧ (luc. 1. 33, rom. 5. 21, I cor. 4. 8), auch въцѣсарꙗти сѧ (rom. 5. 17), aber auch цѣсарь бꙑти (luc. 19. 27: да ц҃рь бимь бꙑлъ: βασιλεῦσαι). Das Abstraktum βασιλεία[u] lautete цѣсарьствие und цѣсарьство, das Adjektiv βασιλικός[u]: цѣсарь oder цѣсарьскъ, τὰ βασίλεια[u] ebenso, daher ἐν τοῖς βασιλείοις въ цѣсарихъ, als Adjektiv цѣсарьскъ (I petr. 2. 9).

Das gewiß ältere als цѣсарь Wort кънѧꙃь wurde für ἄρχων[u] verwendet, in den Evangelien ausnahmslos so, aber auch im Apostolus überall mit Ausnahme von I cor. 2. 6. 8, wo владꙑка zu lesen ist, doch das nur in christ., während šiš. und mat. auch hier кнеꙃь haben. Man darf also sagen, daß der slawische Übersetzer aus dem Sprachgebrauch seines Volkes als den bezeichnendsten Ausdruck für ἄρχων das slawische Wort кънѧꙃь ausgewählt hat. Wenn nun I petr. 2. 14 auch für ἡγεμών[u] das Wort кнеꙃь verwendet wird, so ist das wohl nur eine minder genaue Ausdrucksweise, da man für ἡγεμών in der Regel владꙑка gebrauchte, wenn man nicht vorzog, den griechischen Ausdruck unübersetzt zu lassen, was beinahe immer im Evangelientexte der Fall war, denn nur marc. 13. 9 und luc. 20. 20 liest man воѥвода und zwei- bis dreimal владꙑка. Unübersetzt blieb игемонъ mat. 27. 2. 11. 14. 15. 21. 23. 27, 28. 14, dagegen in act. immer воѥвода (nur I petr. 2. 14 кънѧꙃь). Für ἡγεμονία[e] fand man am entsprechendsten владꙑчьство (luc. 3. 1) und ἡγεμονεύειν[e] wurde luc. 2. 2 durch власти—владѫ und 3. 1 durch обладати übersetzt. Daß man in nächster Nähe das Partizip ἡγεμονεύοντος einmal durch владѫщѭ, dann durch обладаѭщоу übersetzte, das muß uns als Warnung dienen, nicht jede Abweichung von der erwarteten Einheitlichkeit in der Übersetzung den Einflüssen verschiedener Übersetzer in die Schuhe zu

schieben. Dasselbe Individuum konnte sich dann und wann das erlauben. Auch bei dem griechischen ἡγούμενος[u] scheint der Übersetzer geschwankt zu haben, wie er den Ausdruck am richtigsten übersetzen sollte, er schrieb владꙑка (mat. 2. 6), старѣи (luc. 22. 26), in act. 7. 10 steht dafür властелинъ und 14. 12 начѧльникъ, ferner вождь (hebr. 13. 7, 17. 24), einmal als Adjektiv aufgefaßt lautet es нарочитъ: моужа нарочита: ἄνδρας ἡγουμένους. Nun gilt вождь auch für ὁδηγός[u] an allen Stellen des Evangelientextes und auch des Apostolus; anderseits bedeutet владꙑка auch δεσπότης[u] (luc. 2. 29, act. 4. 24, II petr. 2. 1, iud. 4), für welchen Ausdruck auch господь in Anwendung kam (I tim. 6. 1. 2, tit. 2. 9, I petr. 2. 18). Außerdem steht владꙑка жизни (act. 3. 15) für ὁδηγὸς[u] τῆς ζωῆς, ebenso владꙑка für ἀρχηγός[a] (act. 5. 31). Das Wort болꙗринъ kommt im Neuen Testament nicht vor, es ist aber damit nicht gesagt, daß es dem Übersetzer unbekannt war. Das Gegenteil ergibt sich aus act. 25. 23, wo die Worte σὺν . . . ἀνδράσιν τοῖς κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως in der Übersetzung (nach mat.) so lauten: и съ болꙗрьскими моужьми гра҃, auch christ. kennt den Ausdruck, ob er aber schon in der ersten Übersetzung enthalten war, ist sehr fraglich.

Das oben für ἡγεμών angeführte Wort воевода gilt als Übersetzung von στρατηγός[u] und diese Übersetzung liegt dem griechischen Ausdruck am nächsten (luc. 22. 4, act. 16. 22. 35. 36. 38), aber auch unübersetzt blieb der Ausdruck als стратигъ (luc. 22. 52, act. 4. 1, 5. 24. 26, 16. 20). Auch für ὁ στρατολογήσας[a] lautet die Übersetzung воевода (II tim. 2. 4); ebenso wird στρατοπεδάρχης[a] durch denselben Ausdruck воевода wiedergegeben (act. 28. 16). Für den oben erwähnten ἀρχηγός hat man (hebr. 2. 10, 12. 2) noch einen selten gebrauchten Ausdruck поконьникъ christ. (wofür šiš. und mat. начельникь schreiben, allerdings nur an erster Stelle, denn an zweiter steht auch dort поконьникъ). Das Wort ist abgeleitet von поконъ für ἀρχή[u], das man hebr. 3. 14 als поконъ тѣльствиꙗ in christ. liest für τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως, wo šiš. начело оупостаси, mat. начело бытию schreibt. Man könnte die Ursprünglichkeit der Ausdrücke поконъ und поконьникъ bezweifeln, wenn nicht selbst šiš. und ochrid. den letzteren Ausdruck gebraucht hätten. Übrigens ist es immerhin möglich, daß diese beiden Ausdrücke einer

späteren, bulgarischen Arbeitsperiode angehören. Oder spiegelt sich hier vielleicht eine andere Individualität ab?

Das Schwanken in der Wahl der wenigen Ausdrücke, die dem Übersetzer für diese militärische, um es so auszudrücken, Sphäre zur Verfügung standen, kennzeichnet den großen Unterschied zwischen der Einfachheit des damaligen slawischen Volkslebens mit seiner schwachen Organisation und der viel mannigfaltiger entwickelten Phraseologie, die der Text der Evangelien und des Apostolus zum Ausdruck bringt. Nur bei der Wiedergabe des allgemeinsten Ausdrucks στρατιώτης[u] durch воинъ hatte man keine Schwierigkeiten zu überwinden. Es sei aber als beachtenswerte Erscheinung hervorgehoben, daß II tim. 2. 3 sowohl christ. wie auch šiš. statt воинъ den Ausdruck хрАбръ gebrauchen. Möglicherweise ist auch dieser Ausdruck erst in der nächstfolgenden bulgarischen Periode in den Text geraten. Zu воинъ gehört воиньство: στρατεία[a] (II cor. 10. 4, I tim. 1. 18) und für στρατιά[u] gebrauchte man den Plural вои (luc. 2. 13, act. 7. 42), luc. 3. 14 lautet der Plural воини für στρατευόμενοι[u]. Auch das Verbum στρατεύεσθαι[u] kehrt als воинъ бъівати wieder (I cor. 9. 7, II tim. 2. 4), daneben das offenbar ad hoc gebildete воиньствовати (II cor. 10. 3) und das vielleicht volkstümlichere воювати (I tim. 1. 18, iac. 4. 1, I petr. 2. 11). Die plurale Form вои gilt endlich auch für στράτευμα[u] (mat. 22. 7, luc. 23. 11, act. 23. 10 воиномъ, ib. 27 вои). Wörtlich dem griechischen συστρατιώτης[a] nachgebildet ist съвоиникъ (phil. 2. 25). Militärischen Charakter hatte schon im Apostolus der Ausdruck плъкъ für das griechische παρεμβολή[a] (act. 21. 34. 37, 22. 24, 23. 10. 16. 32, hebr. 11. 34), nur hebr. 13. 11. 13 wurde derselbe griechische Ausdruck durch станъ übersetzt. Das war auch ganz begründet, denn während sonst von Schlachtreihe die Rede sein könnte, ist an diesen zwei Stellen deutlich das Lager gemeint.

Einen hübschen Widerhall des slawischen Altertums erblickt man in der vielfachen Anwendung des Ausdrucks старѣишина, der sowohl einfach, d. h. ohne jeden Zusatz, als auch mit verschiedenen näheren Bestimmungen gebraucht wird. Man fühlt aus der Häufigkeit des Gebrauchs dieses urslawischen Wortes heraus, daß sich in ihm ein allgemein im Volksleben hochgeachtetes Rechtsprinzip, die Einräumung der Vorrechte

dem Alter, abspiegelt. Mit старѣншннꙑ im Plural werden οἱ πρῶτοι[u] übersetzt: старѣншннамъ галнлеискамъ (marc. 6. 21), старѣншннꙑ людемъ (luc. 19. 47), старѣншннꙑ града (act. 13. 50), старѣншннꙑ нюден (act. 25. 2), старѣншнна острова oder островьнꙑн (act. 28. 7), старѣншннꙑ нюдѣнскꙑꙗ (act. 28. 17). Ferner wird старѣншнна gebraucht zur Wiedergabe der Komposita, deren erster Teil αρχι- enthält oder deren zweiter Teil auf -αρχης auslautet. So lesen wir ἀρχιποίμην[a] übersetzt durch старѣншнна пастꙑремъ (I petr. 5. 4, doch so christ. und mat., šiš. schreibt зачельннкоу пастырemь), ἀρχισυνάγωγος[u] übersetzt: старѣншнна сѫбора (act. 13. 15, so auch šiš. mat.), der letzterwähnte griechische Ausdruck bleibt häufig unübersetzt, d. h. in dem Evangelientext und act. 18. 8. 17. Für πολιτάρχης[a] sagte man старѣншнна града (act. 17. 6. 8), doch so nur christ., šiš. und mat. begnügen sich mit гражданннъ, karp. hat nur an zweiter Stelle старѣншнны града; für ἀρχιτελώνης[e] lautet die Übersetzung старѣн мꙑтаремъ (luc. 19. 2). Als Ausnahme konnte auch ἀρχιερεύς[u] durch старѣншнна мольбьннкъ (hebr. 5. 5) übersetzt werden, so in christ., in mat. старѣншннна светнтельскь, in šiš. verblieb der unübersetzte Ausdruck, der auch die Regel bildet. Einmal steht старѣншннꙑ für ἀγοραῖοι[a] (act. 19. 38) in christ. mat. (karp. schreibt коупьцн), wobei man ἀγορά in der Bedeutung der Ratsversammlung vor Augen hatte, allein im Neuen Testament wird ἀγορά[u] wiedergegeben durch трьжнще und коупліа, vgl. weiter unten.

Unübersetzt blieb ἀρχιτρίκλινος[e] und ἀρχιτέκτων[a], ebenso auch τέκτων[e], das erst später durch древодѣлꙗ wiedergegeben wurde. Vgl. Entst. 320. Auch ἀνθύπατος[a] blieb als антоупатъ unübersetzt (später намѣстьннкъ, vgl. Entst. 302). Dagegen wagte der Übersetzer, für die griechische, durch Umschreibung ausgedrückte Würdebezeichnung ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος[a] τοῦ βασιλέως (act. 12. 20) zu schreiben: постельннкъ (постельннка цр҃ева), wofür mat. eine nur etwas anders gebildete Wortform zeigt: постельщакъ (постельщака цр҃ева). Die slawische Rechtsgeschichte kennt seit sehr alten Zeiten die Hofwürde des ‚postel'nik'.

Einigen Ausdrücken merkt man an ihrer Wortbildung an, daß sie nicht erst nach dem griechischen Vorbilde zu stande kamen, sondern gewiß schon in der Volkssprache vorhanden waren. So wird ἑκατοντάρχης[u] (das Wort kommt allerdings auch

unübersetzt vor, Entst. 320) immer durch сътьникъ erklärt, darnach auch тысѫщьникъ für χιλίαρχης[u], natürlich wußte man, daß auch κεντουρίων[e] durch сътьникъ wiederzugeben sei. Fremdartig klang dagegen τετράρχης[u], darum lautet auch die Übersetzung четврьтовластьць — четврьтовластьникъ wörtlich; davon auch das Verbum τετραρχεῖν[e] четврьтовластьствовати. Sonst verstand man sich anders zu helfen, z. B. für das Kompositum τετράμηνός ἐστι[e] (io. 4. 35) wendete man einfach die Auflösung an: четыре мѣсѧци сѫтъ. Umgekehrt den Ausdruck τεταρταῖος[e] (io. 11. 39) wollte man klarer ausdrücken und darum schob man in den übersetzten Ausdruck das Wort дьнь als Kompositum (Tag) ein: четврѣдьневьнъ — ein neuer Beleg für das sorgfältig abwägende Verhalten des Übersetzers gegenüber dem Originale. In gleicher Weise wurde aber auch τετράδιον[a] (act. 12. 4) übersetzt durch четврѣдьневьнъ als Zusatz zu воинъ, so daß dem griechischen Text τέσσαρσιν τετραδίοις στρατιωτῶν die Übersetzung четыремъ четврѣдьневьномъ воиномъ gegenübersteht, was jedoch nicht richtig ist, da es sich nicht um die vier Tage, sondern nur um die Vierzahl handelt. Im gegebenen Fall war also der Übersetzer von falscher Auffassung der Stelle geleitet. Vielleicht geht dieser Mißgriff auf einen besonderen Übersetzer zurück.

Unübersetzt blieben σπεῖρα[u] und σπεκουλάτωρ[e], die späteren Texte behelfen sich in verschiedener Weise, dem letzten Fremdworte auszuweichen, ostr. gebraucht den Ausdruck мечьникъ, zogr. und mar. das allgemeine Wort воинъ. Diese Nichtübereinstimmung spricht für die spätere Eintragung des übersetzten Ausdrucks.

Eine nicht üble Neubildung stellt das Wort паличьникъ dar für ῥαβδοῦχος[a], eine Benennung nach der den römischen Liktoren entsprechenden Bewaffnung (act. 16. 35. 38). Bei der Bildung des Wortes ging man von палица aus, das im Apostolus für ῥάβδος[u] (neben жьзлъ) gebraucht wird, und zwar act. 16. 22 (in der Umschreibung палицами бити für ῥαβδίζειν[a]), I cor. 4. 21: палицеѭ, II cor. 11. 25: палицами бьенъ быхъ ἐραβδίσθην. In Evangelien kommt nur жьзлъ vor und so auch an drei Stellen des Hebräerbriefes, offenbar wegen des Bedeutungsunterschiedes an einigen Stellen, wo ῥάβδος gebraucht wird, d. h. I cor. 4. 21 steht палицеѭ im Gegensatz zu ἀγάπη[u] (Stock und Liebe), da-

gegen hebr. 1. 8 und 9. 4 ist vom Stabe die Rede; an dritter Stelle (hebr. 11. 21) hätte allerdings палица stehen können, da dort wieder vom Stocke die Rede ist. Jedenfalls setzt паличьникъ einen Übersetzer voraus, der sich bei ῥάβδος nicht in der Art der Evangelientexte nur auf жьзлъ beschränkte, sondern vor allem палица als Übersetzung von ῥάβδος vor Augen hatte.

Der griechische Text stellte oft an den Übersetzer die Nötigung, noch ganz besondere Benennungen zu übersetzen, denen nichts in der Volkssprache entsprechendes vorhanden war. Da mußte die wörtliche Übersetzung aushelfen, so lautet мироддрьжитель wörtlich für κοσμοκράτωρ[a] und вьседрьжитель für παντοκράτωρ[a] (ephes. 6. 12, II cor. 6. 18). Namentlich für die kirchlichen Würden kamen durch das Christentum viele neue Ausdrücke in den Gebrauch, die vielfach unübersetzt belassen werden mußten oder konnten. So ist πατριάρχης[a]: патриархъ, ἀρχιερεύς[a], wie wir schon sagten, in der Regel архиереи (bis auf die oben zitierte Stelle, vgl. Entst. 303. 397), selbst ἱερεύς[u] blieb im Evangelientext иереи, dagegen im Apostolus sehr häufig übersetzt durch святитель, allerdings gilt das nicht für šiš., nach welchem auch im Apostolus der unübersetzte Ausdruck im Gebrauch ist; man kann daher mit größter Wahrscheinlichkeit behaupten, daß in der ersten Übersetzung überall noch иереи stand und daß die Ausdrücke святитель, auch священикъ (zweimal in hebr. 10. 11, 13. 11) oder молитвьникъ (hebr. 5. 6, so christ., während šiš. und mat. иерѣи bieten) erst nachträglich in den Text Aufnahme fanden. Auch жьрьць begegnet in den ältesten Texten des Neuen Testamentes nicht, vgl. Entst. 309. 427. Für ἱερατεία[u] (hebr. 7. 5) steht auch in šiš. свещение und für ἱεράτευμα[a] (I petr. 2. 5. 9) nur in christ. святительство, šiš. hat noch иератевьма, der Genitiv τῆς ἱερατείας ergab im Evangelium (luc. 2. 3) das Adjektiv иеренскъ. Für das Verbum ἱερατεύειν[e] genügte dem Übersetzer (luc. 1. 8) der Ausdruck служити und für ἱερωσύνη[a] liest man священие (hebr. 7. 11) und святительство (ib. 7. 12. 14. 24). Dem Ausdruck θρησκεία[a] entspricht col. 2. 18 служьба, dagegen iac. 1. 26. 27 und act. 26. 5 вѣра; das Kompositum ἐθελοθρησκεία[a] lautet (col. 2. 23) in wörtlicher Übersetzung волеслужение. Diese Übersetzung deckt sich nicht mit dem von uns so oft hervorgehobenen Charakter des ersten Übersetzers.

Auch ἐπίσκοπος[a] blieb unübersetzt (act. 20. 28, phil. 1. 1, I tim. 3. 2, tit. 1. 7, I petr. 2. 25) und für ἐπισκοπή[u] hat man єпнскопьство in der Bedeutung der kirchlichen Würde (act. 1. 20, I tim. 3. 1), sonst wurde es durch посѣщенню (luc. 19. 44, I petr. 2. 12) übersetzt. Der Ausdruck πρεσβύτερος[u] ergab die naheliegende Übersetzung старьць (an vielen Stellen des Evangelientextes), als adjektivischer Komparativ старѣн (luc. 15. 25). Auch im Apostolus wiederholt sich derselbe Ausdruck старьць und feminin старнца für πρεσβῦτις[a] (tit. 2. 3). In der Bedeutung der kirchlichen Würde kommt aber der Ausdruck попъ vor, natürlich erst im Apostolus (act. 15. 23, 20. 17, I tim. 5. 17. 19, tit. 1. 5, iac. 5. 14) und da er auch in šiš. begegnet, so ist an seiner Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln. Für das πρεσβυτέριον[u] liest man (I tim. 4. 14) поповьство, sonst старьцн (luc. 22. 66, act. 22. 5).

Der heutige Ausdruck ‚Klerus' beruht auf dem griechischen κλῆρος[u], das ursprünglich жрѣбнн bedeutete (so im Evangelientexte: mat. 27. 35, marc. 15. 24, luc. 23. 34, io. 19. 24, dann auch act. 1. 17. 26, 8. 21, 26. 18), aber im Apostolus auch anders ausgedrückt wurde, wobei прнчьтъ — noch heute in der russischen Kirchensprache gebräuchlich — und радъ zum Vorschein kommen. So act. 1. 25 λαβεῖν τὸν κλῆρον: прнꙗтн прнчьтъ, col. 1. 12 τὴν μερίδα τοῦ κλήρου: прнчастню радоу, I petr. 5. 3 κατακυριεύοντες τοῦ κλήρου: оустоꙗще радоу. Im Hilferdingschen Apostolus Nr. 13 steht auch act. 1. 17 редь слоужьбы statt жрѣбнн слоужьбы.

Für den griechischen Ausdruck νεωκόρος[a], der durch ἱερόδουλος und ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν gedeutet wird, erfand man die Übersetzung, die unzweifelhaft für diese Stelle gemacht wurde, оукрашьннкъ (act. 19. 35) christ., оукрашеннкъ mat., so liest man auch den von Amphilochius mißverstandenen Ausdruck in Apost. Tolst. saec. XIV.

IV.

Aus dem gesellschaftlichen Leben und nach den Stellungen, die die einzelnen Individuen einnahmen, kommen viele Ausdrücke in Betracht, deren Übersetzung zum Teil sehr nahe lag, zum Teil Neubildungen verursachte. So ist klar оучнтель als διδάσκαλος[u], feminin und als Kompositum доброоучнтельннца

(tit. 2. 3) für καλοδιδάσκαλος[a]; νομοδιδάσκαλος[u] ist ȥаконооучитєль (luc. 5. 17, act. 5. 34, I tim. 1. 17), νομοθέτης[a] ȥаконодавьць (iac. 4. 12), dagegen für νομοθεσία[a] (rom. 9. 4) begnügte sich der Übersetzer mit dem Plural ȥакони, statt etwa ȥаконодавьство zu übersetzen; auch für νομοθετεῖν[a] (hebr. 7. 11, 8. 6) wurde der Ausdruck възаконити gebraucht, in psalm. 24. 8 steht ȥаконъ дати und psalm. 26. 11, 118. 33 ȥаконъ положити; durch възаконити wollte man wohl die Bedeutung ‚durch das Gesetz verpflichten' zustande bringen und auch im Ausdruck sich freier bewegen.

Das bekannte Wort оученикъ für μαθητής[u] und оученица: μαθήτρια[a] kann möglicherweise auch Neubildung gewesen sein, gewiß war es кънижьникъ oder кънигочии für γραμματεύς[u] (vgl. Entst. 289), wohl auch каȥатєль und наказьникъ für παιδευτής[a]; daß man dasselbe griechische Wort an zwei Stellen verschiedenartig übersetzte (hebr. 12. 9 und rom. 2. 20), kann jedenfalls auffallend erscheinen unter der Voraussetzung, daß beidemale dieselbe Person an der Übersetzung beteiligt war. Für παιδεύειν[u] gebrauchte man (luc. 23. 16. 22) beim Aorist die Form показати (so auch I tim. 1. 20, II tim. 2. 25, hebr. 12. 6. 10), das einfache каȥати in derselben Bedeutung (I cor. 11. 32, hebr. 12. 7), endlich наказати (tit. 2. 12). Für παιδαγωγός[a] (I cor. 4. 15) war wahrscheinlich schon vorhanden der treffende Ausdruck наставьникъ, der auch für καθηγητής[e] (mat. 23. 10) gebraucht wurde, mat. 23. 8 ist оучитєль wohl der Lesart διδάσκαλος entsprechend, die auch bei Tischendorf in den Text Aufnahme fand. Für παιδαγωγός[a] findet man auch eine andere, recht originell lautende Übersetzung пѣстоуньникъ (gal. 3. 24. 25), doch ist das sicher eine spätere Eintragung, denn šiš. hat noch педагогъ, mat. каȥатєль, das oben bei παιδευτής genannt wurde. Der Ausdruck пѣстоуньникъ kommt schon in Apostolus 1220 vor, in einigen anderen Texten schrieb man пѣстоунъ. Aus allem ergibt sich, daß bei der ersten Übersetzung das Wort педагогъ noch unübersetzt gelassen worden war. Sein Auftauchen in der zitierten Form dürfte in die altbulgarische Periode fallen.

Da βουλή[u] in der Übersetzung съвѣтъ lautet (immer so) und für βούλημα[a] ebenfalls съвѣтъ (act. 27. 43) steht neben воля (rom. 9. 19, I petr. 4. 3), wurde auch συμβούλιον[u] durch dasselbe Wort wiedergegeben, wobei die Freiheit des Übersetzers gegen-

über der griechischen Vorlage sich dadurch kundgibt, daß er an allen fünf Stellen des Matthäusevangeliums, wo im Griechischen συμβούλιον ἔλαβον gesagt wird, in der Übersetzung съвѣтъ сътворишѧ sagte, was allerdings auch im Griechischen im Marcusevangelium durch ποιεῖν ausgedrückt wird. Ihm gefiel diese zweite Phrase besser und er gebrauchte sie ohne Berücksichtigung des griechischen Unterschiedes. In act. 25. 12 wird συμβούλιον konkret durch съ съвѣтьникꙑ wiedergegeben, denn auch σύμβουλος[a] ist ebenso съвѣтьникъ wie βουλευτής[e]. Dieser Ausdruck selbst scheint uralt zu sein und keine christliche Neubildung vorzustellen.

Auch das Verbum συμβουλεύεσθαι wird mat. 26. 4 umschrieben ausgedrückt: съвѣтъ сътворишѧ, aber io. 11. 53 съвѣщашѧ, act. 9. 23 ebenso, in transitiver Anwendung io. 18. 14 ὁ συμβουλεύσας: давꙑи съвѣтъ — ist ganz gute Übersetzung.

Das Schwanken im Gebrauche der Ausdrücke, die das geistige Leben betreffen, das wir häufig beobachten werden, erklärt die Anwendung des schon genannten Wortes наставьникъ auch für ἐπιστάτης[e] (luc. 5. 5, 8. 24. 45, 9. 33. 49, 17. 13). Der etymologische Zusammenhang, nicht auch der semasiologische, bringt uns auf das Wort ἐπίστασις[a], das ein neuerer Erklärer durch ‚Zudrang' übersetzt, die slawische Übersetzung (act. 24. 12) wählte dafür einen nicht gebräuchlichen Ausdruck развѣтъ, der so gebildet erscheint wie съвѣтъ, обѣтъ, завѣтъ, отъвѣтъ, привѣтъ, извѣтъ und etwa ein Auseinandergehen der Meinungen bedeuten sollte, d. h. eine Unstimmigkeit, also развѣтъ творѧща народоу könnte man durch ‚Zwiespalt, Uneinigkeit, Auflehnung unter dem Volke verursachen' übersetzen. Ich will nebenbei bemerken, daß in dem altrussischen Wörterbuche Sreznevskijs weder diese Bedeutung, noch diese Stelle berücksichtigt worden ist, während man sie bei Vostokov und Miklosich genau angegeben findet. Nun kommt derselbe griechische Ausdruck auch noch II cor. 11. 28 vor, hier wird er aber in allen slawischen Texten durch нападание wiedergegeben. Es fragt sich, geht die Bedeutung der beiden Stellen wirklich so stark auseinander, daß der Übersetzer, wenn das dieselbe Person war, berechtigt und bemüßigt sich fühlen sollte, an zweiter Stelle einen ganz anders lautenden Ausdruck anzuwenden, als an der ersten? Lietzmann (Handbuch zum Neuen

Testament, III. B.: Die vier Hauptbriefe, S. 214) sagt ausdrücklich, daß ‚Zudrang‘ oder ‚Bedrängnis‘ auf beide Stellen angewendet werden kann, doch hat auch Vulgata verschiedene Ausdrücke. Auffallend bleibt es immerhin, daß der seltene Ausdruck развѣтъ sich an dieser zweiten Stelle nicht mehr wiederholt. Als Verbum liest man развѣщати für ἀναπείθειν (act. 18. 13), für ἀναστατοῦν act. 7. 6, 21. 38, gal. 5. 12; an erster Stelle ist offenbar der Ausdruck nach dem Sinne gewählt und besagt in malam partem mehr als das griechische Verbum.

Die Übersetzung съвѣдѣтель für μάρτυςu dürfte ein Volksausdruck gewesen sein, neben welchem bald noch послоухъ aufkam, der jedoch in der ältesten Übersetzung der Evangelien nicht zu finden ist. Vgl. Entst. 400. Dagegen kennen den Ausdruck schon die ältesten Texte des Apostolus, wenn auch selten, z. B. šiš. послоуси (I thess. 2. 10), ebenso christ. mat., ferner in I tim. 5. 19, II tim. 2. 2, hebr. 10. 28. Nur an letzter von diesen Stellen hat mat. den älteren Ausdruck aufrecht erhalten, sonst herrscht in der Anwendung des Ausdrucks послоухъ volle Übereinstimmung. Da es gar nicht wahrscheinlich ist, daß in šiš. das auch in seinem Texte nachweisbare Wort послоухъ erst nachträglich eingetragen worden wäre — das könnte man höchstens bei einem altrussischen oder vielleicht auch altbulgarischen Texte als Vermutung aufstellen — slepč. hat an zwei Stellen послоухъ —, so muß man zu der Annahme sich bekennen, daß wahrscheinlich schon in der ersten Periode der Übersetzungstätigkeit послоухъ neben съвѣдѣтель zur Anwendung gekommen war. Vielleicht darf man auch hier fragen, ob nicht die beiden Ausdrücke von verschiedenen Übersetzern herrühren? Auch bei dem Verbum μαρτυρεῖνu wiederholt sich das gleiche Verhältnis: in dem Evangelientexte ausschließlich съвѣдѣтельствовати nach den ältesten Handschriften, doch schon ostrom. kennt послоушьствовати (mat. 27. 13, io. 18. 37), assem. ebenso (io. 3. 26. 32). Im Apostolus herrscht zwar съвѣдѣтельствовати vor, doch liest man послоушьствовати I cor. 15. 15, I thess. 2. 12, hebr. 7. 17, 11. 39 (so selbst in šiš.); einmal begegnet свѣдомь (act. 10. 22, auch in šiš.) und einmal извѣстьвовати (act. 15. 8, doch nicht in šiš. mat., sondern in christ., also für die älteste Übersetzung ohne Beweiskraft). Für διαμαρτύρεσθαιu wurde gebraucht засъвѣдѣтельствовати (luc. 16. 28, act. 8. 25, 10. 42,

18. 5, 20. 21. 23. 24, hebr. 2. 6), aber auch ʒапослоушьствовати (I thess. 4. 6, I tim. 5. 21, II tim. 2. 14, 4. 1).

Zum Unterschied von послоухъ bedeutet послоушьникъ: ἀκροατής[a] (rom. 2. 13, iac. 1. 22. 23. 25). Für φύλαξ[a] hat man стражь und δεσμοφύλαξ[a] wird gut umschrieben durch тьмьничьнꙑи стражь (act. 16. 23. 27. 36). Uralt ist врачь für ἰατρός[u] (nur selten балии in einigen Handschriften), das dazu gehörige Verbum ἰᾶσθαι[u] wird gegenüber врачь ganz anders ausgedrückt, nämlich durch цѣлити (luc. 6. 19, 9. 2. 11) oder исцѣлити, pass. цѣлѣти (marc. 5. 29), исцѣлѣти. Im Russischen hat man врачъ und лѣчить, im Kajkavischen lautet das Substantiv ‚vračitelj', das Verbum ‚vračiti' lebt, es gibt auch ‚vračtvo'.

коупьць ist ἔμπορος[e], daher ἐμπορία[e]: коуплꙗ (mat. 22. 5), davon коупльнꙑи: ἐμπορίου (io. 2. 16), selbst beim Verbum ἐμπορεύεσθαι[a] kehrt in der trefflichen Umschreibung коуплѭ творити (iac. 4. 13) wieder. Die Stelle II petr. 2. 3 πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται (die heutigen Erklärer, z. B. Dr. H. Windisch übersetzen so: ‚werden sie durch erdichtete Worte euch betrügen') wird, ohne sich an den griechischen Wortlaut zu halten, frei übersetzt so: льжи словесы коуплꙗми вы иʒвлѣкоуть (so christ. šiš.), so daß auf das Verbum allein die Übersetzung коуплꙗми иʒвлѣщи kommt. Diese Übersetzung kann man nicht gerade als sehr gelungen bezeichnen, wenn das griechische Verbum in abgeleiteter Bedeutung ‚betrügen, beschwatzen' bedeuten soll (vulgata übersetzt ‚de vobis negotiabuntur'), immerhin sieht man das Bestreben, statt коуплѭ творити eine andere Wendung herauszuschlagen, die sich dem Sinne der Stelle nähert. Die späteren Texte schreiben коупать, прикоупать, покоупать, erst in der Ostroger Bibel: васъ оуловатъ.

Für τραπεζίτης[e] wollte man sich weder an den griechischen Ausdruck, noch an das slawisches Wort дъска binden, sondern bildete oder fand bereits vor пѣнажьникъ (luc. 19. 23 nach der Lesart ἐπὶ τραπεζίταις). Der Ausdruck war schon oben einmal erwähnt (S. 27) für einen anderen griechischen, hier sei nur noch hinzugefügt, daß für τραπεζίτης auch тръжьникъ gebraucht wird (mat. 25. 27), wodurch man auch κολλυβιστής[e] (mat. 21. 12, marc. 11. 15, io. 2. 15) übersetzte. Beide Ausdrücke der Übersetzung sind allgemein verständlich, selbst wenn sie Neubildungen waren.

мꙑтарь und мьздоимьць steht für τελώνης[e], der erstere Ausdruck gilt für die ältesten Texte, vgl. Entst. 364, daher auch мꙑтьница für τελώνιον[e] (mat. 9. 9, marc. 2. 14, luc. 5. 27). Gewiß eine Neubildung ist въздмьздатель für μισθαποδότης[a] (hebr. 11. 6), wahrscheinlich erst eine spätere Anlehnung an den griechischen Ausdruck, mat. schreibt вьздатель мьзды, das Abstraktum μισθαποδοσία[a] lautet вьзмьздание (hebr. 2. 2, 10. 35); dafür hat mat. an letzterwähnter Stelle ѿдание мьзды und ein glagolitischer Text ‚mazdi otdanie veliko'; hebr. 11. 26 hat mat. вьздание мьзды, slepč. christ. und šiš. въздмьздыє. Dieser Ausdruck steht endlich auch für ἀντιμισθία[a] (rom. 1. 27, II cor. 6. 13).

заимодавьць ist eine gelungene Wortbildung für δανειστής[e] (luc. 7. 41), pedantischer klingt мъшелоискатель (tit. 1. 7) für αἰσχροκερδής[a], I tim. 3. 3 nur im zweiten Teile des Kompositums etwas anders: мъшелоимьць und noch anders (ib. 3. 8) мъшелоищьць; šiš. schreibt an letzter Stelle мьшеищьць (wobei allem Anscheine nach die Silbe ло ausgefallen ist), an der anderen Stelle (I tim. 3. 3) wird ein ganz verschiedenes Adjektiv сьмотрьливь geschrieben, das gewiß nicht dem griechischen αἰσχροκερδής entspricht, sondern die Lesart ἐπιεικής voraussetzt, die auch bei Tischendorf in den Text aufgenommen wurde; in der Tat lautet die Übersetzung von ἐπιεικής immer сьмотрьливъ, also nur tit. 1. 7 hat auch šiš. мьшелоискатель. Dort wo šiš. сьмотрьливь hat, liest man in mat. пакостьливь und ib. 3. 8 steht in mat. ein besonderer Ausdruck стоудовьзвитиын, in dessen zweitem Teile das bekannte Wort въздвитиє (κέρδος) enthalten ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser originelle Ausdruck стоудовъзвитьнъин von einer anderen Person herrührt, als es diejenige war, die мъшелоискатель oder мъшелоищьць ausgeklügelt hatte, doch scheint das eine nachträgliche Verbesserung des Textes zu enthalten, die für die erste Übersetzung nicht in Betracht kommt. Endlich I petr. 5. 2 wird αἰσχροκερδῶς[a] durch мꙑтъмь frei übersetzt. Für τόκος[e] hatte man schon von früher gekannt den aus dem Germanischen entlehnten Ausdruck лихва (mat. 25. 27, luc. 19. 23).

винарь — ἀμπελουργός[e] dürfte volkstümlich gewesen sein, nicht dem griechischen Ausdruck nachgebildet, da ἄμπελος[u] durch лоза und ἀμπελών[u] durch виноградъ übersetzt wird, über-

dies kennen ja auch heute noch einige slawische Sprachen den Ausdruck. Gut und leicht übersetzt ist винопиица für οἰνοπότης[e] (mat. 11. 19, luc. 7. 34), πάροινος[a] lautet (I tim. 3. 3, tit. 1. 7) квасьникъ (in mat. пиѩница).

рꙑбарь und рꙑбитвъ ist ἁλιεύς[e]. Mit sicherem Takte hat der Übersetzer denselben griechischen Ausdruck, den er mat. 4. 18 durch рꙑбарь erklärte, im nächsten Verse in das besser dem Zusammenhang entsprechende ловьць geändert. Denselben Wechsel sehen wir auch in marc. 1. 16. 17 — ein schöner Beleg für die Identität des Übersetzers dieser beiden Stellen.

пастꙑрь und пастоухъ gelten für ποιμήν[u], vgl. Entst. 211—212; жатель ist θεριστής[e] und жатва—θέρος[e]; сопьць (auch свирьць) —αὐλητής[e], doch αὐλός[a] lautet (I cor. 14. 7) пищаль, weil пискати αὐλέω[u] (mat. 11. 17) und τὸ αὐλούμενον пискание ist (I cor. 14. 7). Gut verstand der Übersetzer гѫсли (κιθάρα[a]) in den richtigen Zusammenhang mit гѫдение (ib. 14. 17) zu bringen, wie im Griechischen das Verbum κιθαρίζειν neben κιθάρα steht.

оужьникъ ist δεσμότης[a] (act. 27. 1. 42) und съвѧѕьнь: δέσμιος[u] (mat. 27. 15. 16, marc. 15. 6, I tim. 1. 8, philem. 1. 9); die Form оужьникъ ist häufiger (act. 23. 18, 25. 14. 27, 28. 16, ephes. 3. 1, 4. 1, hebr. 13. 3) als оуѕьникъ (act. 16. 25. 27), nach unserem Sprachgefühl ist aber die letztere Form die richtigere, sie kommt nur in šiš. einigemale vor, setzt den Zusammenhang mit ѫѕа (δεσμός[u]) und ѫѕилище (δεσμωτήριον[u]) voraus. Soll man etwa bei ѫѕа so wie bei пѣнѧѕь ein weiches, halbpalatales ѕ voraussetzen und ѫжьникъ wie пѣнѧжьникъ erklären? Der andere Ausdruck съвѧѕьнь kommt vor im Evangelientext, wo man ѫжьникъ oder ѫѕьникъ gar nicht findet, dann einigemale im Apostolus.

оусмарь steht für βυρσεύς[u], aber auch für σκηνοποιός[a] (act. 18. 3) und das Fremdwort скѫдьльникъ entspricht dem κεραμεύς[u] (κέραμος[e] ist скѫдель luc. 5. 19), aber auch dem bereits erwähnten κεράμιον (marc. 14. 13, luc. 22. 10), also dasselbe Wort drückt die Person als Handwerker und das Produkt der Tätigkeit, d. h. das Gefäß aus, während скѫдель den Stoff bezeichnet; aus dem Adjektiv скѫдѣльнъ für ὀστράκινος[a] (II cor. 4. 7, II tim. 2. 20) kann auf die Bedeutung ὄστρακον geschlossen werden. Das Wort гостиньникъ ist πανδοχεύς[e], wahrscheinlich ebenso volkstümlich wie гостиница—πανδοχεῖον[e] (luc. 10. 34. 35). Das

Verbum ξενοδοχεῖν[a] (I tim. 5. 10) wurde ganz vernünftig aufgelöst in страньнъıꙗ прıꙗтъ (ἐξενοδόχησεν). Denn ξένος[u] ist страньнъ (mat. 25. 35. 38. 43. 44, 27. 7), im Apostolus ebenso страньнъ (act. 17. 21, ephes. 2. 19, hebr. 11. 13, 13. 9, III io. 5), einmal sogar in aktiv-transitiver Bedeutung страньнопрıємьць (rom. 16. 23), womit vortrefflich der Sinn wiedergegeben wurde, da dort ξένος in der Tat den Gastwirt bedeutet.

Man hat дврн und врата unterschieden (vgl. weiter unten S. 51), aber двьрьникъ und вратьникъ vertreten denselben griechischen Ausdruck θυρωρός[e] (io. 10. 3, marc. 13. 34).

Ein uraltes slawisches Wort ist ковачь für χαλκεύς[a] (II tim. 4. 14), der andere von derselben Wurzel gebildete Ausdruck коузньць kommt für τεχνίτης[a] zur Anwendung (act. 19. 24. 38), aber nicht in den ältesten Texten, sondern in karp. Die Materie selbst nämlich χαλκός[u] heißt мѣдь und daraus ausgearbeitet χαλκίον[e] (marc. 7. 4) котьлъ. Der Silberarbeiter ἀργυροκόπος[a] (act. 19. 24) heißt in christ. сребробиць, aber in mat. сребропродавць, in karp. сребрафковьць, in sehr späten Texten sogar среброковачь, in Ostrog. Bibel сребросѣчьць. Wo ist die ursprüngliche Übersetzung?

Einige Zusammensetzungen mit οἶκος im ersten Teile sind in der slawischen Übersetzung meistenteils ganz verständig umschrieben, worin sich wieder die unabhängige Auffassung der Aufgabe des Übersetzers kundgibt: οἰκοδεσπότης[e] (mat. 10. 25) lautet господинъ домоу (ebenso marc. 14. 14, luc. 13. 25, 14. 21, 22. 11) oder господинъ храма (mat. 24. 43), господинъ храмины (luc. 12. 39), auch das einfache господинъ (mat. 13. 27, 20. 11) und домовитъ (mat. 13. 52, 20. 1, 21. 33) kommt vor. Der Ausdruck οἰκονόμος[u] kann unübersetzt bleiben: икономъ (luc. 16. 8) oder übersetzt durch приставьникъ (luc. 12. 42, 16. 1. 3, mit dem Zusatze домоу); das wiederholt sich in gleicher Weise auch im Apostolus: икономъ (rom. 16. 23) und приставьникъ (I cor. 4. 1. 2, gal. 4. 2, tit. 1. 7, I petr. 4. 10). Der Ausdruck οἰκουργός[a] lautet in der Übersetzung домодрьжьць (tit. 2. 5), natürlich ist das eine Neubildung. Dagegen könnte man für echt volkstümlich halten домажиньць für ἐντόπιος[a] (act. 21. 12, kommt in alten Texten vor); selbst wenn es ausgeklügelt wurde, muß man es für eine sehr gelungene Wortbildung erklären.

V.

Die materielle Seite der Kultur, Wohnung, Haus und Hof, einzelne Bestandteile, verschiedene Geräte, Beschäftigung und Arbeit — soweit davon in den Büchern des Neuen Testamentes die Rede ist, mußten in slawischer Übersetzung irgendwie wiedergegeben werden. Zu diesem Zwecke wurden aus dem Wortvorrate der Volkssprache erschöpfend alle brauchbaren Ausdrücke verwertet und wo etwas entsprechendes nicht vorhanden war, griff man zu Neubildungen. In welcher Weise dies geschah, wird sich aus nachfolgender Umschau ergeben.

Für πόλις[u] war in градъ ein Ausdruck vorhanden, der vielleicht sich mit dem griechischen Wort nicht vollständig deckte, aber gute Dienste leisten konnte, zumal dieses Wort in vielen slawischen Ortsnamen seit uralten Zeiten sich wiederholte. Eine von πόλις abgeleitete Wortbildung πολιτεία[a] (act. 22. 28), lat. ‚civilitas', brachte den Übersetzer in Verlegenheit, er begnügte sich auch hier mit градъ, während ephes. 2. 12, wo die Vulgata die Übersetzung ‚conversatio' bietet, in der slawischen Übersetzung житиѥ angewendet wurde. Die heutigen Erklärer sprechen von der ‚Gemeinde' oder vom ‚Bürgerrecht', jedenfalls ist die Wahl des Ausdrucks житиѥ etwas matt. Auch πολίτευμα[a] (phil. 3. 20) wird sowohl in der Vulgata durch denselben Ausdruck ‚conversatio', wie im Slawischen durch житиѥ wiedergegeben. Hier ist also die Wahl ganz befriedigend, denn die Übersetzung наше бо житиѥ на небесѣхъ ѥсть deckt sich ganz gut mit der neuesten deutschen Übersetzung der Stelle ‚wir sind im Himmel zu Hause' (vgl. Dibelius im Handbuch zum Neuen Testament, B. III. 2, S. 61). Die Ableitung πολίτης[u], slawisch гражданинъ, machte keine Schwierigkeiten, mag der Ausdruck früher bekannt gewesen sein oder nicht, und doch lesen wir luc. 15. 16 einen viel zu umfangreichen Ausdruck dafür, nämlich житель. Offenbar hatte man für den Unterschied zwischen житель und гражданинъ noch kein volles Verständnis. Ganz regelrecht lautet соугражданинъ für συμπολίτης[a] (ephes. 2. 19).

Für κώμη[u] zum Unterschied von πόλις gebrauchte man вьсь (весь), das ist der gewöhnliche Ausdruck, es kommt aber daneben auch градьць vor (mat. 14. 15, marc. 6. 6, io. 7. 42,

11. 1). Zwischen грⰰдьць und вьсь, sollte man meinen, war doch ein Unterschied herauszufühlen; vielleicht weist auch diese Ungleichheit auf die Beteiligung verschiedener übersetzender Personen hin?

An allen Stellen des Evangelientextes, wie schon oben erwähnt wurde, ist тръжище der stehende Ausdruck für ἀγορά[u], nur marc. 7. 4 liest man отъ коупліѧ. Dagegen wird im Apostolus statt тръжище in derselben Bedeutung тръгъ angewendet (act. 16. 19, 17. 17). Soll nicht auch dieser Unterschied auf verschiedenen Mitarbeitern beruhen?

Die Ausdrücke домъ, храмъ, храмина, хлѣвина, жилище, кровъ vertreten als Übersetzungen die griechischen Benennungen οἶκος[u], οἰκία[u], δῶμα[u], οἴκημα[a], οἰκητήριον[a], στέγη[e], und zwar δῶμα ist gewöhnlich кровъ (mat. 10. 27, 24. 17, marc. 13. 15, luc. 12. 3, 17. 31), nur luc. 5. 19 steht dafür храмъ und act. 10. 9 горьница. Im letzten Falle mag dem Übersetzer ὑπερῷον[a] vorgeschwebt haben. Das miterwähnte Wort кровъ ist selbstverständlich auch Übersetzung von στέγη (luc. 7. 6), wofür auch покровъ (marc. 2. 4) angewendet wird, während anderseits (mat. 8. 8) στέγη durch домъ wiedergegeben wird. Die überwiegende Anzahl von Beispielen für οἶκος liefert die Übersetzung домъ, in starker Minderzahl tritt dafür храмъ auf (mat. 12. 4. 44, 21. 13, marc. 2. 26, 11. 17, luc. 11. 51, 19. 46, act. 2. 2. 7. 47. 49, 11. 13, 19. 16, hebr. 3. 3. 4, I petr. 2. 5, 4. 17). Ebenso überwiegt домъ bei οἰκία, ich fand ihn an einigen 65 Stellen, während храмъ dafür zu finden ist nur mat. 19. 29, 24. 17. 43, luc. 8. 27, act. 10. 6, 11. 11; für denselben griechischen Ausdruck steht dann храмина (mat. 2. 11, 5. 15, 7. 24. 25. 26. 27, luc. 6. 48. 49, 7. 37, 15. 8, io. 12. 3, act. 9. 17, II cor. 5. 1). Bezeichnend scheint an einer Stelle (act. 18. 7) der Wechsel zweier Ausdrücke stattgefunden zu haben: zuerst wurde nämlich οἰκία durch домъ wiedergegeben, dann aber unmittelbar darauf für das bescheidene Häuschen хлѣвина gebraucht. Das sieht nicht wie ein Zufall aus, sondern wie eine absichtliche Unterscheidung, die dem Kopfe des Übersetzers entsprang. Für οἴκημα steht act. 12. 7 храмина, οἰκητήριον lautet жилище (II cor. 5. 2, iud. 6). Derselbe Ausdruck steht auch für κατοίκησις[e] (marc. 5. 3).

Von den aufgezählten Ausdrücken wird кровъ auch für σκηνή[u] verwertet (mat. 17. 4, luc. 16. 9, act. 7. 43. 44, 15. 16,

hebr. 11. 9), sonst wird der griechische Ausdruck unübersetzt gelassen (marc. 9. 5, luc. 9. 43, hebr. 8. 2. 5, 9. 1. 2. 3. 6. 8. 11. 21, 13. 10). Vereinzelt steht für σκηνή noch сѣни (aber nicht allgemein, sondern marc. 9. 5, und zwar in Nikol. ev.). Neben σκηνή steht σκήνωμα[u] übersetzt durch селенне (mat. 7. 46). Für ὑπερῷον[a] scheint горьница eine Neubildung zu sein, das Wort kommt in . act. an vier Stellen vor, außerdem zweimal für ἀνώγεον[e] in den Evangelien. Es sei noch erwähnt, daß обитѣль als Übersetzung für κατάλυμα[e] gilt (marc. 14. 14, luc. 2. 7, 22. 11) und für μονή[e] (io. 14. 2. 23), das Wort ist bekanntlich im Zusammenhang mit dem Verbum витати, das καταλύω[u] (und κατασκηνόω[u]) bedeutet (luc. 9. 14, 19. 7). Übrigens обитѣль gilt auch als Übersetzung von ξενία[a] (act. 28. 23, philem. 22), der Bedeutungsunterschied ist ganz geringfügig, denn überall ist eigentlich von der Herberge die Rede. Im Zusammenhange damit bedeutet обитати ξενίζεσθαι[a].

Das Wort црькꙑ ist Übersetzung für ναός[u], so an allen Stellen der Evangelien und auch im Apostolus mit Ausnahme von II cor. 6. 16, wo храмъ gelesen wird, aber nur in christ. mat., šiš. schreibt auch hier црькы; ebenso ephes. 2. 21 schreibt christ. храмъ, aber šiš. und mat. wahren црьковь. Man kann also sagen, daß храмъ für ναός nicht ursprünglich im Texte stand. Noch konsequenter ist der Übersetzer bei ἱερόν[a] gewesen, das er immer durch црькꙑ ausdrückte, nur an einer Stelle (I cor. 9. 13) wurde der Ausdruck свѧтилище gewählt, und zwar hier mit Recht, da auch in der Vulgata an dieser Stelle nicht ‚templum', sondern ‚sacrarium' steht. Dieses ἱερόν ist nämlich Fortsetzung des vorausgehenden τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι: дѣлающеи свѧтаа šiš., folglich hätte auch τὰ τοῦ ἱεροῦ etwa durch отъ свѧтааго übersetzt werden können, der Übersetzer zog jedoch vor, отъ свѧтилища zu sagen, was ja nicht übel ist, nur darf man es nicht als Ortsbezeichnung auffassen. Lietzmann übersetzte die Stelle: ‚Opferpriester, die Opferstücke essen'. Die späteren Leser und Emendatoren des slawischen Textes haben das Wort allerdings im örtlichen Sinne aufgefaßt und цркви oder жрьтвьника geschrieben, nur aus einem Belgrader Text zitiert Voskresenskij: ѿ стыихъ.

Ohne zu fragen, in welchem Sinne ἐκκλησία[u] angewendet wird, übersetzte man es immer mit црькꙑ; unverständlich bleibt

es, warum act. 14. 23 κατ' ἐκκλησίαν durch по вьсѧ градѣі übersetzt wurde, mat. schreibt sogar по все страны и грады. Da diese Lesart sich überall wiederholt, so mag sie bis in die erste Übersetzung zurückreichen. Für ἐπαρχία wählte man nur act. 23. 34 область, dagegen act. 25. 1 ließ man den Ausdruck unübersetzt als епархиѩ. Das kann absichtlich so gewählt worden sein, weil an erster Stelle der griechische Ausdruck eine allgemeinere Bedeutung in sich schließt als an der zweiten.

Ein Ausdruck allgemeiner Bedeutung ist οἰκοδομή[u], übersetzt durch ѕъданиѥ (mat. 24. 1, marc. 13. 1. 2), im Apostolus einige 14 mal, aber immer съѕданиѥ; da auch in šiš. in allermeisten Fällen in dieser Form der Ausdruck sich wiederholt, so muß mit dieser Unterscheidung gerechnet werden, die mehr als Zufall zu sein scheint. Das Verbum οἰκοδομεῖν[u] lautet ebenfalls ѕъдати und съѕъдати, nur an einer Stelle (act. 20. 32) liest man наѕъдати, offenbar wegen Befolgung der Lesart ἐποικοδομῆσαι[a], da dieses Verbum immer durch наѕъдати übersetzt wird (I cor. 3. 10. 12. 14, ephes. 2. 20, col. 2. 7), nur iud. 20 steht съѕидаанте сѧ trotz dem griechischen Verbum ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς; einmal (in christ. I cor. 8. 1) mit der Präposition вѣѕ- zusammengesetzt: вѣжчиѕаѥть (wo šiš. und mat. съѕидаѥть schreiben). Die erwähnten Ausdrücke ѕъданиѥ und съѕъданиѥ bedeuten auch κτίσις[u] (marc. 16. 6, 13. 19), doch ist für diesen Ausdruck üblicher die Übersetzung тварь, sie kommt schon marc. 16. 15 vor, dann an allen Stellen des Apostolus (siebenmal im Römerbriefe und sechsmal sonst), nur I petr. 2. 13 und II petr. 3. 4 bleibt es bei съѕъданиѥ. Möglicherweise waren auch hier die verschiedenen persönlichen Einflüsse im Spiele. Der Ausdruck κτίσμα[a] lautet (I tim. 4. 4) съѕъданиѥ, aber iac. 1. 18 тварь und κτίστης[a] (I petr. 4. 19) ist ѕиждитель. Für θεμέλιος[u] wiederholt sich immer die Übersetzung основаниѥ, daher auch основати θεμελιοῦν[u], основанъ: τεθεμελιωμένος (col. 1. 23). Für die in übertragener Bedeutung angewendeten Ausdrücke ἑδραίωμα[a] (I tim. 3. 15), στερέωμα[a] (col. 2. 5) und στηριγμός[a] (II petr. 3. 17) wird оутвръжениѥ gebraucht.

Für πύργος[e] liest man immer стлъпъ, aber стлъпъ gilt auch für στῦλος[a] (gal. 2. 9, I tim. 3. 15); τρίστεγον (act. 20. 9) lautet in wörtlicher Nachbildung трикровьникъ; дворъ ist αὐλή[e] und

auch ἔπαυλις[a] ebenso (act. 1. 20), das Verbum αὐλίζεσθαι[e] lautet (mat. 21. 17) im Aorist въдворити сѧ, Imperfekt въдварꙗти сѧ (luc. 21. 37), gute Übersetzung, die noch heute im Russischen fortlebt.

Die Ausdrücke врътъ, врътоградъ, оградъ sind Übersetzungen für κῆπος[c], das Schwanken in der Wahl scheint auf Neuheit der Sache hinzudeuten: luc. 13. 19 steht врътоградъ in Marianus, оградъ in Ostrom. (russisch noch jetzt огород), io. 18. 1. 26 врътъ und ib. 19. 41 zweimal врътъпъ (auch in Ostrom.), während doch dieses Wort sonst σπήλαιον[u] bedeutet, und zwar einige Male (mat. 21. 13, marc. 11. 17, luc. 19. 46, hebr. 11. 38), nur io. 11. 38 liest man пещь oder пещера für denselben Ausdruck. Es wurde schon oben (S. 14) die Vermutung ausgesprochen, daß diese Unterscheidung vielleicht absichtlich geschah. Nach dem zitierten Ausdruck врьтоградъ wurde врьтоградарь für κηπουρός[e] (io. 20. 15) gebildet.

Für ἅλων[e] hatte man den urslawischen Ausdruck гоумьно und für φραγμός[u] einerseits den schönen slawischen Ausdruck халожга (luc. 14. 23), anderseits auch оплотъ (mat. 21. 33, marc. 12. 1) und ограда (ephes. 2. 14). Man sieht hier geradezu einen Überfluß von Ausdrücken aus dem Volksleben. Urslawisch war vorhanden auch лѣха für πρασιά[e] (marc. 6. 40) und für ῥύμη[u] стъгна, wahrscheinlich ebenfalls uralt.

Das offizielle Wort πραιτώριον[u] blieb unübersetzt als прѣторъ (marc. 15. 16, act. 23. 35) oder преторъ (io. 18. 28. 33, 19. 9, phil. 1. 13), volksetymologisch umgestaltet in притворъ (io. 18. 28); einmal (mat. 27. 27) liest man statt des griechischen Ausdrucks die Übersetzung сѫдище, dieser Ausdruck gilt sonst für βῆμα[u] (z. B. II cor. 5. 10), freilich nicht in allen Bedeutungen, denn act. 7. 5 wird die Wendung οὐδὲ βῆμα ποδός ganz richtig übersetzt ни стопы ноѕѣ. Dagegen wird der vorngenannte Ausdruck притворъ, ohne Zusammenhang mit преторъ für στοά[u] gebraucht (io. 5. 2, 10. 23, act. 3. 11, 5. 12). Es erinnert teilweise an прѣдъдвьрие für πρόπυλον (marc. 14. 68) oder прѣдъдворие ib. für προαύλιον[c], das sind zwei verschiedene Lesarten derselben Stelle. Der Unterschied zwischen врата (πύλη[u]) und двьри (θύρα[u]) wurde genau beobachtet, darum ist act. 12. 13 τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος gut übersetzt in šiš. двьри вратьныѥ, nur act. 21. 30 für ἐκλείσθησαν αἱ θύραι findet man in christ. затворишѧ сѧ врата,

während es in šiš. richtig lautet дьврн (mat. schließt sich hier dem christ. an). Für θυρίς[a] lautet die Übersetzung (act. 20. 9) окъньце und ebenso II cor. 11. 33. Ein окъно ist nicht nachweisbar.

Klar und volkstümlich ist тьмьница für φυλακή[u], allerdings ist auch стража φυλακή; anderseits steht тьмьница auch für τήρησις (act. 5. 18), an zwei anderen Stellen wird τήρησις durch съблюденню übersetzt (act. 4. 3, I cor. 7. 19), obwohl an der ersten von diesen zwei Stellen auch тьмьница hätte gesagt werden können; жѫзнлнще für δεσμωτήριον[u] war schon einmal erwähnt. Gleichartige Wortbildungen zur Bezeichnung bestimmter Örtlichkeiten kommen öfters vor. So ist съкровнще für θησαυρός[u], хранилнще für φυλακτήριον[c], dann ist съкровнще auch für ταμεῖον[c] gebraucht (mat. 24. 26, luc. 12. 24), luc. 12. 3 wird dieser Ausdruck durch таилнще wiedergegeben und (mat. 6. 6) auch durch клѣть übersetzt. Vgl. noch позорнще für θέατρον[u] (act. 19. 29. 31), an letzter Stelle hat zwar christ. позрачнще, doch mat. schreibt auch auch hier позорнще (für позрачнще liegt bei Sreznevskij wenigstens ein Beleg vor); послоушалнще: ἀκροατήριον[a] (act. 25. 23), сѫднще: κριτήριον[u] (iac. 2. 6), поконще: κατάπαυσις[a] (act. 7. 49 und achtmal im Römerbriefe). Nicht weit entfernt von позорнще ist позоръ für θεωρία (luc. 23. 48) und auch für πανήγυρις (hebr. 12. 23), obgleich an letzter Stelle eigentlich von einer Festschar die Rede sein sollte; ferner lautet θεατριζόμενοι[a] (hebr. 10. 33) позороу бꙑвъше; сѣдалнще gilt für καθέδρα[c], нсходнще für διέξοδος[e] (mat. 22. 9), хранилнще auch noch für ἀποθήκη[u] (luc. 12. 24). Der letzte griechische Ausdruck wurde außerdem echt volkstümlich durch житьница ausgedrückt (mat. 3. 12, 6. 26, 13. 30, luc. 3. 17, 12. 18); разьмьница (I cor. 10. 25): μάκελλον ‚Markt- und Fleischhalle‘, vgl. russ. разъять in der Bedeutung ‚zerlegen‘ (also auch der Fleischstücke). Vielleicht ist auch сънъмнще oder съборнще (beide Ausdrücke wechseln ab, der erste scheint altertümlicher zu sein) für συναγωγή[u], συνέδριον[u] erst ad hoc gebildet, der griechische Ausdruck συνέδριον wird nicht nur mit сънъмнще belegt (act. 5. 27, 6. 12, 24. 20), sondern auch mit dem gewiß urslawischen Wort сънъмъ (so mat. 10. 17, 26. 59, marc. 14. 55, 15. 1, luc. 22. 66, io. 11. 47, act. 4. 15, 5. 34. 41, 6. 15, 23. 1. 6. 15. 20), seltener съборъ (act. 5. 21 [hier šiš. сьньмь], 22. 30, 23. 28). Vgl. Entst. 401. Einmal

(marc. 13. 9), wo συνέδρια und συναγωγαί zusammen erwähnt werden, half sich der Übersetzer damit, daß er въ сънатиꙗ und на сънъмищихъ übersetzte, also zwei verschiedene Wortbildungen von demselben Verbum сънати сѧ. Den dreimal wiederkehrenden Ausdruck ἀποσυνάγωγος[e] verstand man sehr sprachrichtig wiederzugeben, aber jedesmal mit einer geringen Variation: ἀποσυνάγωγος γένηται: отълѫченъ съньмища бѫдетъ io. 9. 22, μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται: да не и-сънъмищь изгънани бѫдѫтъ io. 12. 42, ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν: отъ сънъмищь ижденѫтъ io. 16. 2. Auch diese Kleinigkeit beweist, daß der Übersetzer die Sprache, in welche er übersetzte, ganz in seiner Gewalt hatte.

Keine Schwierigkeiten bereiteten dem Übersetzer solche Ausdrücke wie стѣна: τεῖχος[a], брьвьно—δοκός[e], кладаꙁь und стоуденьць für φρέαρ[e], vgl. Entst. 397. Übrigens auch πηγή[u], dessen regelmäßige Wiedergabe sonst durch источьникъ geschah, konnte durch стоуденьць übersetzt werden (io. 4. 6) — ein Beleg der primitiven Zustände, in welchen zwischen стоуденьць und источьникъ kein merklicher Unterschied bestand. Eine höhere Kulturstufe mag кладаꙁь vorgestellt haben.

Uralt slawisch wird wohl auch кѫпѣль für κολυμβήθρα[e] sein, das Fremdwort баниꙗ für λουτρόν[a] begegnet ephes. 5. 26, tit. 3. 5.

Es ist recht auffallend, daß für θυσιαστήριον[u] in den ältesten Texten ausschließlich der lateinische Ausdruck олтарь gebraucht wird, vgl. Entst. 372. Selbst der Matica-Apostolus behält an allen Stellen, wo christ. schon жрьтвьникъ hat, den altüberlieferten Ausdruck олтарь, darnach ist an der Eintragung dieses Ausdrucks in die erste Übersetzungsarbeit nicht zu zweifeln. Da man kaum voraussetzen könnte, daß diese Entlehnung in Makedonien zustande kam, so darf in der Heranziehung dieses in die lateinisch-germanische Kultursphäre fallenden Ausdrucks der Beweis erblickt werden für die Annahme, daß der Kirchendienst mit der slawischen Liturgie in der Tat im Bereiche Altmährens seinen Anfang nahm, was genau der geschichtlichen Überlieferung entspricht.

VI.

Von den Werkzeugen, Geräten und anderen materiellen Sachen des Lebens ist in den vier Evangelien und dem Apostolus kein Anlaß viel zu reden. Der damals vorhanden gewesene und dem Übersetzer wohl bekannte Wortvorrat reichte in den meisten Fällen aus, so daß wenige Neubildungen nötig waren.

Für κιβωτός[u] war ковьчегъ ein bekannter Ausdruck, корабль gilt für πλοῖον[u] (so durchwegs, nur luc. 5. 2. 3 steht корабица und marc. 1. 19. 20, 4. 36. 57, 5. 10, io. 6. 17 ладии); für πλοιάριον[c] wurde ebenfalls корабль gebraucht (io. 6. 22. 23. 24) und auch корабица (io. 26. 8), dann ладии (marc. 4. 36) und ладица (marc. 3. 9). Man hat also zwischen πλοῖον und πλοιάριον keinen Unterschied gemacht und ebenso keinen zwischen корабль und ладии. Aber auch für ναῦς[a] (act. 27. 41) wurde derselbe Ausdruck корабль gebraucht, daher wird auch ναύτης[u] корабльникъ genannt (act. 27. 27. 30), doch bei ναύκληρος[a] als einem maritimen Kulturausdruck machte man keinen Versuch der Übersetzung. Aber für κυβερνήτης[a] war der bекannte Ausdruck кръмьчии (act. 17. 41) vorhanden, davon bildete man weiter кръмьчьствие für κυβέρνησις[a] (I cor. 12. 28). Dazu gehört кръмило für πηδάλιον[a] (act. 27. 40, iac. 3. 4). Auch die Schiffsteile hatten ihre einheimischen Benennungen: πρῴρα[a] ist носъ (act. 27. 30. 41) und πρύμνα[u]: кръма (marc. 4. 38, act. 27. 29. 41); für Segel nahm man іадрила (act. 27. 17): griechisch σκεῦος[u] (vl. ἱστίον, plur. ἱστία) in Anspruch, sonst bedeutet σκεῦος ganz allgemein съсѫдъ (mat. 12. 29, marc. 3. 27 usw.), das auch ἀγγεῖον[e] wiedergibt. Merkwürdig ist ein kleines Fahrzeug zu Wasser wie ein Kahn, das прѣходьць genannt wird, griechisch σκάφη[a], der Ausdruck muß im Volksgebrauch gewesen sein: dieser seltene Ausdruck steht act. 27. 30. 32, aber ib. 27. 16 kehrt für denselben griechischen Ausdruck корабль wieder. Auch šiš. hat nur act. 27. 32 den Ausdruck прѣходьць, 27. 30 steht корабльць, mat. hat jenen seltenen Ausdruck an beiden Stellen. Im altrussischen Wörterbuch Sreznevskijs wird das Wort gar nicht angeführt, aber Vostokov und Miklosich zitieren es nach šiš.

Urslawisch sind неводъ für σαγήνη[e] (mat. 13. 47) und мрѣжа für δίκτυον[e], wo es sich um den wirklichen Fang handelt, dagegen

in übertragener Bedeutung steht сѣть für παγίς[u]; кошь ist κόφινος[e] und кошьница—σπυρίς[u], aber auch σαργάνη (II cor. 11. 33); скрьница steht für γλωσσόκομον[e] (io. 12. 6, 13. 29); стькльница bedeutet ποτήριον[u] und чьванъ—ξέστης[e] (dafür auch кръчагъ), doch wird ποτήριον[u] auch mit чаша übersetzt, und zwar häufiger, da стькльница nur in mat. 23. 25. 26, marc. 7. 4. 8, luc. 11. 39 zu lesen ist. Beachtenswert ist die Tatsache, daß alle diese Stellen, wo стькльница gelesen wird, in dem ursprünglichen Lektionarium der Evangelien nicht enthalten sind, daher auch z. B. in Ostrom. das Wort стькльница fehlt. Dadurch wird die Vermutung, daß der ursprünglich aus Lektionen bestandene Evangelientext von einer anderen Person später ergänzt wurde, in erwünschter Weise bestätigt.

Schön klingt водоносъ für ὑδρία[e], ob es aber schon früher im Sprachgebrauch geläufig war oder erst für die Übersetzung gebildet wurde, wäre schwer zu entscheiden; котьлъ wurde bereits oben (S. 46) erwähnt, спѫдъ gilt für μόδιος[e], свѣтильникъ vertritt den griechischen Ausdruck λύχνος[u] und λαμπάς[u], свѣщьникъ ist λυχνία[u], свѣща gilt für φῶς[u] und λαμπάς, und zwar свѣтильникъ ist immer λύχνος, nur II petr. 1. 19 steht dafür свѣтило (so christ. mat. und šiš.), was auch vollkommen richtig ist, da es sich hier um das ‚Licht' handelt; hebr. 9. 2 wird свѣтильникъ für λυχνία (statt свѣщьникъ) gebraucht (es ist vom ‚Leuchter' die Rede), so steht es in christ. und šiš., mat. schreibt weniger richtig свѣтило. Für λαμπάς liest man свѣтильникъ an allen Stellen des Matthaeus-Evangeliums, aber io. 18. 3 steht dafür свѣща, ebenso act. 20. 8; endlich wird io. 8. 3 auch φανός[e] durch свѣтило übersetzt. Ob dieses Hin- und Herschwanken der nahe verwandten und darum leicht zu verwechselnden Ausdrücke schon der ersten Übersetzung zuzuschreiben sei, ist nicht leicht zu sagen.

Volkstümlich gebildet, wenn nicht schon in der Volkssprache gebräuchlich, sehen aus solche Ausdrücke wie оумывальница für νιπτήρ[e] (io. 13. 5) oder ножьница für θήκη[e] (io. 18. 11) oder кадильница für θυμιαστήριον[a] (hebr. 9. 4).

Das urslawische Wort пещь entspricht dem griechischen κλίβανος[e] (mat. 6. 30, luc. 12. 28), aber auch κάμινος[e] wird durch dasselbe Wort erklärt (mat. 13. 42. 50). In ältesten Denkmälern steht мнса für πίναξ[e] (vgl. Entst. 362), wo auch

блюдо als späterer und gebrauchterer Ausdruck dafür angegeben ist.

Das Wort τράπεζα[u] bleibt sonst in Evangelien und Apostolus unübersetzt, nur wo von den Tischen der Geldwechsler die Rede ist, wird es durch дъска ausgedrückt (mat. 21. 12, marc. 11. 15, io. 2. 15) — auch ein Beleg für die sorgfältige Unterscheidung. Natürlich ist auch die Schrifttafel πινακίδιον[e] (luc. 1. 63) übersetzt durch дъщица (luc. 1. 63).

Für ложе ist der griechische Ausdruck κλίνη[u] (mat. 9. 6, luc. 17. 34) vorhanden, doch wird noch häufiger κλίνη durch одръ übersetzt (mat. 9. 2, marc. 4. 21, 7. 4. 30, luc. 5. 18, 8. 16); endlich steht für κλίνη auch noch постель oder постелıа (act. 5. 15): christ. schreibt на посталахъ, wohl ein Schreibversehen, karp. на постелѣхъ. Das Wort одръ gilt sonst als Übersetzung von κράββατος[u], ungefähr zwölfmal.

Echte Volksausdrücke sind лопата für πτύον[e] (mat. 3. 12, luc. 3. 17), срьпъ: δρέπανον[e] (mar. 4. 29), рало: ἄροτρον[e] (luc. 9. 62), пѫто—πέδη[e] (marc. 5. 4, luc. 8. 29), жадица—ἄγκιστρον[e] (mat. 17. 27); дрьколь steht für ξύλον[u] in der Bedeutung eines Prügels (vl. жрьдь), sonst für die gewöhnliche Bedeutung ‚Holz' wird дрѣво gebraucht (luc. 23. 31, act. 5. 30, 10. 39, 13. 29, gal. 3. 13, I petr. 2. 24) oder auch дръва (I cor. 3. 12). Auch bei diesem griechischen Ausdruck erwies sich der Übersetzer als ein ausgezeichneter Kenner der Volkssprache: act. 16. 24 übersetzte er τοὺς πόδας ἠσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύλον mit Anwendung eines echten Volksausdrucks: и ноѕѣ има ѕаби въ кладѣ. Man sieht, daß diese uralte Strafe ‚klada' schon damals gut bekannt war.

Noch weitere volkstümliche Ausdrücke sind бичь für φραγέλλιον[e] (io. 2. 15), врьвь und ѹже (ѫже) für σχοινίον[u] (io. 2. 15, act. 27. 32), ѕрьцало für ἔσοπτρον[u] (I cor. 13. 12, iac. 1. 23), жрьновь für μύλος[e] oder μύλων[e], eine Variante lautet камень жрьновьнъıи: λίθος μυλικός[c] (marc. 9. 42, luc. 17. 2) statt μύλος ὀνικός, wie man mat. 18. 8, 24. 41 liest. Gut ausgedrückt ist τὸ μέλαν durch чрьнило (II cor. 3. 3, II io. 12. 13). Für πλάξ[a] lautet die Übersetzung скрижаль (II cor. 3. 3, hebr. 9. 4). Ähnlich gebildet wie чрьнило ist покрывало für κάλυμμα[a] (II cor. 3. 13. 14. 15. 16). Für ἧλος[e] wird nur in adjektivischer Form (für den Genitiv τῶν ἥλων) gebraucht гвоздиннъ (io. 20. 25).

VII.

Vom Krieg und Bewaffnung ist im Neuen Testamente nicht viel die Rede, die wenigen dabei in Betracht kommenden Ausdrücke enthalten dennoch manches bemerkenswerte. Für πόλεμος[u] gilt eigentlich als die übliche Übersetzung бранъ, ein Wort, das gegenwärtig nur ‚Zank' ausdrückt, allerdings wird durch бранъ auch πάλη[a] wiedergegeben (ephes. 6. 12); воинъ wurde schon erwähnt; für μάχη[a] steht тѧжа (II cor. 7. 5) und съвадъ (II tim. 2. 23, tit. 3. 9, iac. 4. 1), μάχεσθαι[u] wird übersetzt durch тѧгати сѧ (act. 7. 26), съвадити сѧ (II tim. 2. 24, iac. 4. 1) und selbst пьрѣти сѧ (io. 6. 52). Auch act. 23. 9 für διεμάχοντο steht пьрѣахѫ сѧ (so šiš. hilf. 13 пьрѣхѹ сє), wo christ. рѣшѧ schreibt, vielleicht nur ein Versehen, denn mat. schreibt auch прѣхѹ сє к себѣ. Für das Verbum θηριομαχεῖν[a] (I cor. 15. 32) wählte der Übersetzer die aufgelöste Wendung ѕвѣри прѣданъ бъіти: ѕа чловѣка ѕвѣри прѣданъ бьіхъ šiš.: κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα, das ѕа чловѣка ist nicht so zutreffend wie christ. по чловѣкоу (‚nach Menschenweise' Lietzmann), übrigens auch ѕвѣри прѣданъ бъіти gibt den Sinn nur annähernd wieder. Erst bei πολεμεῖν[a] begegnet uns брати сѧ (im Zusammenhang mit dem oben erwähnten бранъ), das Verbum wird häufig umschrieben durch бранъ творити. Das Schwanken zwischen den Ausdrücken macht den Eindruck einer schwach kriegerisch organisierten Volksmasse.

Die Waffen im allgemeinen werden durch das bekannte alte Wort орѫжие für ὅπλα[u] ausgedrückt, daher вьсѧ орѫжиѧ für πανοπλία[u], doch auch ῥομφαία[c] ist орѫжие; мечь gilt für μάχαιρα[u], doch auch орѫжие kann für μάχαιρα stehen (mat. 26. 47. 55, marc. 14. 43. 48, luc. 22. 52), ebenso ножь (mat. 26. 51. 52, marc. 14. 47, luc. 22. 36. 38. 49, io. 18. 10. 11, act. 16. 27); das Wort мечь kommt nur im Apostolus öfters vor. Die Anwendung der Ausdrücke орѫжие und ножь scheint nicht willkürlich gemacht zu sein, sondern mit absichtlicher Unterscheidung: im Plural, wo von bewaffneten Massen die Rede ist, steht орѫжие, wo von einzelnem Waffengebrauch gesprochen wird, dort steht ножь.

Uralt ist der Ausdruck копие für λόγχη[e] (io. 19. 34), dagegen соулица begegnet in den ältesten Texten nicht; стрѣлa

steht für βέλος[a] (ephes. 6. 16), daher стрѣльць für δεξιοβόλος[a] (act. 23. 23); interessant ist der offenbar in der Volkssprache vorgefundene Ausdruck сънѫꙁньць für ἱππεύς[a] (act. 23. 23. 32). Ein Fußgänger wird griechisch durch πεζῇ[e] gekennzeichnet: ἠκολούθησαν πεζῇ (mat. 14. 13): по немь наѫ пѣши, πεζῇ συνέδραμον (marc. 6. 33): пѣши прнтѣшѧ. Auch das dazugehörige Verbum πεζεύειν[a] lautet in der Übersetzung: μέλλων αὐτὸς πεζεύειν: хотѧ самь пѣшь нти (act. 20. 13) — eine freie, aber gute Übersetzung. Ein primitives Mittel des Antreibens war wohl in der Volkssprache остьнъ für κέντρον[a], doch act. 26. 14 schreibt nur christ. противоу остьноу пьхати, mat. на остьнь настоупати, šiš. hat dagegen на ражны прати (πρὸς κέντρα λακτίζειν). An einer anderen Stelle (I cor. 15. 55. 56) wird derselbe griechische Ausdruck durch жѧло (жало, жело) übersetzt, wo ganz gut остьнъ oder ражьнъ hätte gesagt werden können. Wir stehen schon wieder vor einer Tatsache, deren Erklärung nicht leicht ist, d. h. ob diese Verschiedenheit von einer oder mehreren Personen herrührt.

Für θώραξ[a] gilt бръныѧ (ephes. 6. 14, I thess. 5. 8) und das Lehnwort шлѣмъ für περικεφαλαία[a] (ephes. 6. 17, I thess. 5. 8); щитъ ist Übersetzung von θυρεός[a] (ephes. 6. 16). Eine militärische Abteilung lautet σπεῖρα[u] und blieb, wie schon erwähnt, unübersetzt (спира mat. 27. 27, marc. 15. 16, io. 18. 3. 12, act. 10. 1), nur als Adjektiv (für den griechischen Genitiv) lautet es кониьскъ (act. 21. 31, 27. 1), doch ist diese Übersetzung in šiš. noch nicht vertreten, folglich gehört sie nicht in die ursprüngliche Arbeit.

Für die Bekleidung sind slawischen Ursprungs oder wenigstens im Volksgebrauch nur wenige Ausdrücke allgemeiner Bedeutung gewesen, die übrigen blieben als fremdes Gut unübersetzt: χιτών[u] blieb хитонъ (io. 19. 23) oder man übersetzte es mit dem allgemeinen Ausdruck риꙁа (mat. 5. 40, 10. 10, marc. 6. 9, 14. 63, luc. 3. 11, 9. 3, iud. 23); nur luc. 6. 29 wurde срачица dafür gebraucht. Noch allgemeiner lautet одежда für χιτών (act. 9. 39). Auch χλαμύς[e] blieb als хламида unübersetzt (mat. 27. 28. 31), ebenso ἐπενδύτης[e] als епендитъ (io. 21. 7) und λέντιον[e] als лентии (io. 13. 4. 5). Auch ἱματισμός[u] konnte unübersetzt bleiben: матиꙁмъ (io. 19. 24), doch wird es auch in verschiedener Weise übersetzt: durch риꙁа (act. 20. 33, I tim. 2. 9), durch одежда (luc. 7. 25), durch одѣние (luc. 9. 29); ἱμάτιον[u]

lautet ausnahmsweise срачица (mat. 5. 40), sonst gilt immer риза als Übersetzung des Ausdrucks, nur hebr. 1. 12 steht одежда; dieser Ausdruck gilt auch für ὀθόνιον[e] (luc. 24. 12), das auch durch риза übersetzt wird (io. 19. 40, 20. 5. 6. 7) — man sieht wie риза und одежда abwechseln; σουδάριον[u] wird meistens durch оуброусъ wiedergegeben (luc. 19. 20, io. 11. 44), doch blieb es auch unübersetzt соударь (io. 20. 7). Ganz originell und vielleicht volkstümlich ausgedrückt lautet es главотажь (act. 19. 12), vgl. Entst. 319. Für den merkwürdigen Ausdruck σιμικίνθιον[a] (d. h. ‚semicinctium') verwendet man оуброусьць (act. 19. 12), später das bei den Südslawen wohl bekannte Wort роучьникь. Die ganz allgemeine Benennung ἔνδυμα[e] lautet abermals риза (mat. 3. 4) oder одежда (mat. 6. 25. 28, 7. 15, luc. 12. 23) oder одѣıаниıе (mat. 22. 11. 12) und одѣниıе (mat. 28. 3). Ebenso allgemein ist στολή[e]: одѣıаниıе (marc. 12. 38) oder одежда (marc. 16. 5, luc. 15. 22, 20. 46) und ebenso σκέπασμα[a] (I tim. 6. 8): одѣниıе oder περιβόλαιον[a], das I cor. 11. 15 durch одѣниıе, hebr. 1. 12 durch одежда wiedergegeben wird. Für πήρα[e] findet man einmal die Übersetzung мошьна (mat. 10. 10), sonst bleibt unübersetzt пира (marc. 6. 8, luc. 9. 3), auch врѣтище kommt in dieser Anwendung vor (luc. 10. 4, vl. пира, 22. 35. 36). Dieselbe Bedeutung steckt auch in βαλάντιον[e], man hat es aber übersetzt durch влагалище (luc. 10. 4, 12. 33, 22. 35. 36). Zu Kleidungsstücken kann man noch zählen поıасъ für ζώνη[e]: δερματίνη ζώνη lautet поıасъ оусниıанъ (mat. 3. 4, marc. 1. 6). Künstliches Gебilde ist wahrscheinlich възглавьница: προσκεφάλαιον[e] (marc. 4. 28).

Auch σανδάλιον[u] ließ man (marc. 6. 9) unübersetzt: сандалии, doch act. 12. 8 liest man den Ausdruck плесница (oder плесньць), das zu плесно (βάσις act. 3. 7) gehört; сапогъ entspricht dem griechischen ὑπόδημα[u] (mat. 3. 11, 10. 10, luc. 3. 16, 10. 4, 15. 22, 22. 35, io. 1. 27, act. 7. 35, 13. 25). Einmal (marc. 1. 7) steht dafür der bekannte Ausdruck чрѣвии Für ἱμάς[u] hat man ремень, für den Plural ременые (act. 22. 25). Hieher darf man noch zählen die beiden Notbekleidungsstücke: μηλωτή[a] und αἴγεια[u] δέρματα (hebr. 11. 37: ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν: вь милотахъ и вь козиıахь кожахь, christ. hat den griechischen Ausdruck милота übersetzt in овьчина: въ овьчинахъ и козьıахъ кожахъ, mat. hat вь милотахь behalten.

Wenn man sich diese Vertretung näher ansieht, bekommt man den Eindruck einer großen Einfachheit für diese Seite des Lebens bei den alten Slawen. Es sind immer wieder dieselben zwei bis drei Ausdrücke, wie ризa, одежда und höchstens noch срачица, die sich in einem fort wiederholen. Doch möchten wir zur Not noch einige Ausdrücke hieher zählen: врѣтище ist σάκκος[e] (mat. 11. 21, luc. 10. 13), платъ steht für ῥάκος[e] (mat. 9. 16, marc. 2. 21), прътъ für λίνον[e] (mat. 12. 20); оукрои gibt das griechische κειρίαι[e] wieder (io. 10. 44), einige Texte behalten den griechischen Ausdruck (кириіамн); für κράσπεδον[e] gebrauchte man въскрилие (mat. 9. 20, 14. 36, 23. 5); an letzter Stelle steht dabei noch der Ausdruck подъметъ gewiß in der gleichen Bedeutung, es sind also въскрилие und подъметъ zwei Ausdrücke für einen griechischen; въскрилие steht noch marc. 6. 56, luc. 8. 44, darnach ist подъметъ eine spätere Interpolation, allein in Ostrom. steht nur подъметы, es kann also auch въскрилиꙗ nachträglich interpoliert sein von einem Leser, dem der letztere Ausdruck besser bekannt war. Merkwürdigerweise stehen beide Ausdrücke nebeneinander nicht bloß in Zogr. und Mar., sondern auch in Assem., also einem Lektionarium. Daß da eine Interpolation vorliegt, sah schon Miklosich in seinem Lexikon. Nicht gerade zur Bekleidung gehört das noch heute bekannte Wort плащаница und sein Synonymon понꙗвица für σινδών[e] (mat. 27. 59, marc. 14. 51. 52, 15. 46, luc. 23. 53), auch für ὀθόνη[a] (act. 10. 11, 11. 5).

Für den menschlichen Leib und seine Bestandteile, um auch darauf zu kommen, war natürlich genug Wortvorrat vorhanden: σάρξ[a] ist плъть und das Adjektiv dazu плътьскъ, dagegen ist σῶμα[a] beständig тѣло, nur ausnahmsweise steht dafür плъть, wie rom. 8. 10, doch slawisches тѣло vertritt noch einige andere griechische Ausdrücke, so steht es für ἡλικία[a] als Körpergröße (mat. 6. 27, luc. 2. 52, 12. 25, 19. 3, ephes. 4. 13, hebr. 11. 11), nur io. 9. 21. 23 steht dafür възрастъ, was ganz gut in den Zusammenhang paßt (da hier von Lebensalter die Rede ist). Dann aber bedeutet тѣло im Apostolus εἰκών[a]: rom. 1. 23 ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος: въ образъ тѣлоу (in einem glagolitischen Texte: ‚v podobstvo obraza‘), ein neuerer Übersetzer schreibt: ‚mit dem Abbild der Gestalt‘ und fügt in der Erklärung hinzu: ‚die wesenlosen Götzengestalten, die nach

den Formen des Menschen- und Tierleibes (εἰκών) gebildet sind', oder rom. 8. 29 προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: прѣжде нарече сѫобразны тѣлоу сꙑна своѥго, ein neuerer Übersetzer ,die hat er auch dazu vorausbestimmt dem Bilde seines Sohnes gleichgestellt zu werden' und fügt in der Erklärung hinzu: ,mit εἰκών ist der verklärte Leib nach der Auferstehung gemeint' — also dieser Erklärung entspricht ganz gut der gewählte slawische Ausdruck тѣлоу. Ferner vertritt тѣло das griechische εἴδωλον[a]: act. 7. 41 ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ: възнѣше жрьтвоу тѣлоу непрнѣзномоу (hier entsprechen beide Ausdrücke zusammengenommen dem griechischen τῷ εἰδώλῳ, d. h. dem Götzenbilde). Noch steht тѣло für σκῆνος[a] in II cor. 5. 1: οἰκία τοῦ σκήνους храмина тѣлоу (ein neuerer Übersetzer: ,unsere irdische Zeltwohnung' und im Kommentar sagt er: ,Das irdische Zelthaus ist σῶμα', also der slawische Übersetzer war berechtigt in seine Übersetzung gleich тѣло einzusetzen. Endlich auch für σκήνωμα[a]: II petr. 1. 13. 14 ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι: вь семь телеси, ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου: ѿложенние тѣлоу моѥмоу; daß hier unter der Hütte der Leib des Apostels zu verstehen sei, das ist aus dem Zusammenhange klar, darum hat auch der Übersetzer den Ausdruck gleich in seine Übersetzung aufgenommen. Dem griechischen πτῶμα[e] entspricht троупъ.

глава: κεφαλή[u], davon in übertragener Bedeutung κεφάλαιον[a]: главизна (hebr. 8. 1) und act. 22. 28 цѣна; κεφαλίς[a] (hebr. 10. 7) wird sehr treffend durch свнтъкъ (въ свнтъцѣ) übersetzt; das Verbum κεφαλαιόω (marc. 12. 4) lautet in freier Übersetzung провнша главѫ; ferner steht лице für πρόσωπον[u], allein mat. 26. 39 ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον lautet frei und gut übersetzt паде ниць (ebenso luc. 5. 12, 17. 16); das Kompositum προσωποληπτεῖν[a] wird (iac. 2. 9) umschrieben на лица зьрѣти, daher προσωπολήπτης[a] на лица зрен (act. 10. 34, auch ganz im Satze aufgelöst, ꙗко не на лица зрить christ. mat.) und προσωποληψία[a]: на лица зрѣние (rom. 2. 11), aber лицоу обиновение (col. 3. 25, ephes. 6. 9) — diese auffallende Abweichung verdient stark beachtet zu werden. Das scheint doch von verschiedenen Personen herzurühren. Das Kompositum εὐπροσωπῆσαι lautet in wörtlicher Übersetzung (gal. 6. 12): благолнчнти се (so šiš. christ. und mat.). Weiter ist око: ὀφθαλμός[u], оухо: οὖς[u] und ὠτίον[e],

auch die Nadel hat оуши (griechisch τρυμαλιά[c] und τρύπημα[c], vgl. S. 72); слоухъ—ἀκοή[u] in verschiedenen Bedeutungen (nämlich als Gerücht und Gehör), einmal (act. 17. 20) steht въ оуши für εἰς ἀκοάς, doch ist diese Abweichung wohl hervorgerufen durch das Verbum въллгаюши, wofür слоухъ zu wenig materiell wäre; ganz vereinzelt steht einmal (mat. 24. 6) слъшаније für слоухъ; власъ: θρίξ[u], act. 27. 34 steht im griechischen θρὶξ ἀπολεῖται, in der Übersetzung sehr schön gesagt власъ съпадеть (vgl. ѿпадеть), während luc. 21. 18 dasselbe Verbum (οὐ μὴ ἀπόληται) minder schön aber wörtlich не погыблетъ (vl. погыбнетъ) lautet. Auch hier kann man fragen: hat sich derselbe Übersetzer in act. gegenüber evang. verbessert, oder ist das die Arbeit von zwei verschiedenen Individuen? зѫбъ—ὀδούς[u], оуста—στόμα[u], оустьна —χεῖλος[u] (hebr. 13. 15 hat der Übersetzer καρπὸν χειλέων durch плодъ оустъ übersetzt, wahrscheinlich wegen des Zusatzes ὁμολογούντων: исповѣдающемъ сѧ, es schien ihm natürlicher von der Frucht des Mundes, der seinen Namen preist, als der Lippen zu reden). An einer anderen Stelle steht χεῖλος in übertragener Bedeutung: ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης (der unzählbare Sand am Strande des Meeres): das lautet in der Übersetzung ꙗко пѣськь вьс-кран морꙗ šiš., ꙗко пѣськь иже вьскран морꙗ mat., ꙗко пѣсъкъ въкраннъи морѧ christ.; ob man вьс-кран oder въкраннъи (vielleicht въскраннъи?) liest, auf jeden Fall hat der Übersetzer schon wieder etwas allgemein Verständliches und sinngemäß Richtiges durch seine Übersetzung geleistet. ꙗзыкъ in der Bedeutung γλῶσσα[u], грътань—λάρυγξ[u] (rom. 3. 13); выꙗ ist τράχηλος[u] (an allen Stellen), рѫка—χείρ[u], davon Ableitungen: χειραγωγεῖν[a] (act. 9. 8, 22. 1) noch nicht der später geläufige Ausdruck руководити, sondern einfacher: χειραγωγοῦντες за роукоу имъше christ. šiš., χειραγωγούμενος водимъ, χειραγωγός[a] (act. 13. 11) ist einfach вождь; χειρόγραφον[a]: рѫкописаније (cor. 2. 14), χειροποίητος[u]: рѫкотворенъ, χειροτονεῖν[a] ist dem Sinne nach свѧтити (act. 14. 23, II cor. 8. 19); für ὦμος liest man mat. 23. 4 плеще und luc. 15. 5 рамо (dual. рамѣ); пръстъ: δάκτυλος[e]; нога: πούς[u], daher подъножије: ὑποπόδιον[u], стопа: βῆμα (act. 7. 5) wurde bereits erwähnt, bedeutet aber auch ἴχνος[a]; колѣно in der Bedeutung γόνυ[u] (marc. 15. 19, luc. 5. 8, 22. 41, act. 7. 60, 9. 40, 20. 36, 21. 5, rom. 11. 4, 14. 11, ephes. 3. 14, phil. 2. 10, hebr. 12. 12). Für das Verbum γονυπετεῖν[c] wurde

entweder das einfache кланишти сѧ gebraucht (mat. 17. 14) oder mit dem Zusatz на колѣноу: поклоньше сѧ на колѣноу γονυπετήσαντες (mat. 27. 29), oder на колѣноу падаѩ: γονυπετῶν (luc. 1. 40) oder на колѣноу възпрашааше (luc. 10. 17), die Wahl des Verbums richtete sich nach dem Zusammenhang. Für πῆχυς[c] gilt лакъть als Körperteil und als Maß (mat. 6. 27, luc. 12. 25, io. 21. 8), глезнъ: σφυρόν[u] (act. 3. 7), auch глезно (christ.).

чрѣво entspricht dem griechischen κοιλία[u] (an allen Stellen bis auf luc. 1. 42. 44, wo dafür жтроба steht), übrigens diese Vorherrschaft des Ausdrucks чрѣво stützt sich auf den Text des cod. Mar., andere haben жтроба öfters. Vgl. Entst. 421. Auch für γαστήρ[u] wird чрѣво gebraucht (mat. 1. 23, luc. 1. 31) und жтроба (tit. 1. 12). Über die Wiedergabe der Phrase ἐν γαστρὶ ἔχουσα durch непраздьна vgl. Entst. 369. 421; στόμαχος[a] (I tim. 5. 23) bleibt in šiš. unübersetzt, ebenso in mat., darum ist die Übersetzung сърьнще in christ. erst nachträglich aufgekommen (ein Bulgarismus). Für καρδία[u] hat man срьдьце, als Adjektiv срьдьчьнъ, dazu срьдьцевѣдьць: καρδιογνώστης (act. 1. 24, 15. 8) oder жестосрьдие σκληροκαρδία[c] (mat. 19. 8, marc. 10. 5, 16. 14). чрѣсло: ὀσφύς[a] (im Slawischen im Plural gebräuchlich, sing. nur hebr. 7. 5 in christ., šiš. auch hier plur.); прьси: στῆθος[c], ребро —πλευρά[u]; враска: ῥυτίς[a] (ephes. 5. 27), члѣнъ—чланъ: ἁρμός[u], μυελός: мозгъ.

Für ψυχή hat man доуша ausnahmslos; ψυχικός ist доушевьнъ und auch доушьнъ, in šiš. ist fast immer доушевьнъ (nur iud. 19 доушьно) und in christ. kann man nur I cor. 2. 14 und iud. 19 доушевьнъ lesen, sonst доушьно (I cor. 15. 14), доушьное (I cor. 15. 46), доушьна (iac. 3. 15). Das Verbum εὐψυχεῖν lautet благодоушьствовати — eine gute Wortbildung. Für σύμψυχος (phil. 2. 2) steht gut gebildete Übersetzung единодоушьнъ.

Hier möchte ich noch den Ausdruck allgemeinster Bedeutung тварь anschließen. Das Wort hängt zusammen mit ποιεῖν—ποιῆσαι, das in äußerst zahlreichen Fällen immer durch творити und сътворити übersetzt wird (ich fand nur folgende Abweichungen: marc. 11. 3. 5: чьто дѣюта, rom. 13. 3. 4 благое дѣи, зълое дѣеши, gal. 6. 9 доброе дѣюще, iac. 4. 7 добро дѣꙗти и не дѣющоу (I cor. 5. 2 сьдѣꙗвыи дѣло се kann auf der Lesart πράξας beruhen). Einige Phrasen machen bei der Übersetzung das Verbum творити überflüssig, weil die Bedeutung schon in

der Wahl eines besonderen Ausdrucks liegt, so ποιεῖν ἔκθετα act. 7. 19: отъмѣтати, ἐνέδραν ποιοῦντες act. 25. 3: ловаще. Ganz sinngemäß ist act. 5. 34 ἔξω βραχύ τι τοὺς ἀποστόλους ποιῆσαι übersetzt: мало чьто апостоломъ истоупити (vulg. foris fieri). Im Zusammenhang damit ist тварь: ποίημα (rom. 1. 20, ephes. 2. 10) und ποίησις (iac. 1. 25). Allerdings ist dann тварь auch κτίσις (marc. 16. 15) und κτίσμα (iac. 1. 18), vgl. oben S. 50. Das Verbum πράσσω wird ungefähr so behandelt, wie ποιέω, d. h. in der Mehrzahl der Fälle lautet die Übersetzung творити, сътворити, nur wenige Beispiele für дѣяти (io. 3. 20, rom. 1. 32, 9. 11, 13. 4, I cor. 5. 2, 9. 17, II cor. 5. 10, 12. 11, ephes. 6. 21). I thes. 4. 11 schreibt šiš. und christ. даяти, es dürfte дѣяти gemeint sein, mat. hat творити.

VIII.

Bezüglich der Nahrung und Nahrungsmittel, der Gesundheit, Krankheit und Heilung ist manches zu sagen, was hier folgt. Das allgemeine Verbum für τρέφειν[u] und ἀνατρέφειν[a] oder ἐκτρέφειν ist питѣти—питати (die erstere Form hauptsächlich in ältesten Denkmälern vgl. Entst. 292) und пища—τροφή[u] und διατροφή[a] (I tim. 6. 8). In Zusammensetzungen: въспитѣ (act. 7. 21), въспитѣнъ (luc. 4. 16, act. 22. 3), оупитѣсте (iac. 5. 5), die letzte Form ist um so treffender gewählt, als es sich um den Vergleich handelt яко вь дьнь ʐаколениꙗ (‚habt euch gefüttert am Schlachttage'), während bei въспитѣти nur die Erziehung gemeint ist. Als älteres Synonymon dazu ist das Verbum натроути zu erwähnen (mat. 25. 37, vgl. Entst. 367). Neben пища (mat. 6. 25, 24. 25, luc. 12. 23, act. 14. 17, hebr. 5. 12. 14) ist zu erwähnen noch ꙗдь (mat. 3. 4) und брашьно (io. 4. 8, act. 2. 46, 9. 19, 27. 33. 34. 36. 38); iac. 2. 15 steht dafür житиѥ, auch nicht übel.

Das griechische ἐσθίειν[u] wird durch ѣсти wiedergegeben, hebr. 10. 27 поѣсти, I cor. 8. 10 сънѣдати; dieses letztere Verbum häufig für κατεσθίειν[u] und für φαγεῖν[u]; marc. 12. 40, II cor. 11. 20 поѣдати für dasselbe κατεσθίειν. Feines Sprachgefühl bemerkt man in mat. 13. 4, marc. 4. 4, luc. 8. 5, wo von den Vögeln die Rede ist, der Übersetzer wählte hier für κατέφαγεν das allein volkstümliche позобаша, während sonst

(io. 2. 17) derselbe griechische Ausdruck in derselben Form durch сънѣсть und luc. 15. 30 durch изѣсти übersetzt wurde. Das Verbum ѣсти — ѣмь steht auch für τρώγειν[c]. In übertragener Bedeutung steht vom Feuer dasselbe Verbum, griech. ἀναλίσκω[u]: luc. 9. 54 (огнь) поѣсть ꙗ (ἀναλῶσαι), gal. 5. 15 μὴ— ἀναλωθῆτε: да не—сънѣдени бѫдете, II thess. 2. 8 оубиѥть доухомь оустъ своихъ entspricht der Lesart ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ (vulg. hat auch ‚interficiet'), die Erklärer sagen: ‚Denn der Herr mit dem Hauch seines Mundes töten wird' (Dibelius) und denken dabei an die Lesart ἀνελεῖ.

Das griechische σῖτος[u] ist nicht nur пъшеница (so in Evangelien, dann act. 27. 38, I cor. 15. 37), sondern auch жито (act. 7. 12); брашьно steht für ἐπισιτισμός[e] (luc. 9. 12). Dann für βρῶμα[u] (plur. βρώματα: mat. 14. 15, marc. 7. 19, luc. 3. 11, 9. 13, io. 4. 34, rom. 14. 15. 20, I cor. 3. 2, 6. 13, 8. 8. 13, 10. 3, I tim. 4. 3, hebr. 9. 10, 13. 9), auch βρῶσις[u] ist dann und wann брашьно (io. 4. 32, 6. 27. 55), ferner steht für diesen griechischen Ausdruck пиштa (rom. 14. 17), ѣдь (I cor. 8. 4, hebr. 12. 16) oder сънѣдь (II cor. 9. 10), auch ѣдениѥ (col. 2. 16); mat. 6. 19. 20, wo σής[e] und βρῶσις nebeneinander stehen, hat das Wort eine besondere Bedeutung, welcher auch in der Übersetzung Rechnung getragen wurde: die Phrase тьлꙗ тьлить für βρῶσις ἀφανίζει ist eine volkstümlich klingende Übersetzung; luc. 12. 33 wiederholt sich dieselbe Übersetzung für σὴς διαφθείρει, doch in Sav. Kn. liest man dafür чрьвь гръзетъ, das näher zu liegen scheint, da auch in mat. 6. 19. 20 чрьвь eine Übertragung von σής bietet.

хлѣбъ ist stehend für ἄρτος[u], оукроухъ für κλάσμα[e] (vgl. südsl. ‚kruh' für ‚Brot'), мѧсо für κρέας[a]; млѣко für γάλα[a], вино für οἶνος[u], оцьтъ: ὄξος[e], das Adjektiv оцьтьнъ oder оцьтѣнъ steht für ἐσμυρνισμένος (sc. οἶνος) doch wird der Ausdruck auch unübersetzt gelassen: осмрьнено (вино). σίκερα[e] (luc. 1. 15) bleibt unübersetzt, doch schon in Zogr. übersetzte man den Ausdruck durch творенъ квасъ, wo also квасъ bereits als Getränke aufgefaßt wurde (noch heute in Rußland populär), während sonst квасъ als Übersetzung von ζύμη gilt. Man erinnere sich des oben zitierten квасьникъ für πάροινος. Das Wort пиво ist allgemein πόσις[u] (io. 6. 55), sonst wird dieser griechische Ausdruck durch питиѥ übersetzt (rom. 14. 17, col. 2. 16); für пиво

hat auch πόμα[u] vorgelegen (I cor. 10. 4), ebenso für пнтнѥ (hebr. 9. 10). Der Mensch als Esser lautet φάγος[e]: ѣдьца (mat. 11. 19, luc. 7. 34). Vorwurfsvoll als Laster wird κραιπάλη und μέθη erwähnt (luc. 21. 34), die Übersetzung lautet объѣданиѥ (vl. объѣдениѥ) und пиꙗньство.

Für στόμαχος lautet, wie schon gesagt wurde (S. 63) eine spätere Übersetzung сꙑрище (I tim. 5. 23). Das Adjektiv сꙑтъ ist Übersetzung von κεκορεσμένος[a] (I cor. 4. 8), doch act. 27. 38 wird statt насꙑщьше са gesagt наѣдъше са, obwohl sonst das Verbum насꙑтити (χορτάζειν[u]), ziemlich oft zu lesen ist; auch luc. 6. 25 wurde ganz sinngemäß οἱ ἐμπεπλησμένοι[u] durch насꙑщени wiedergegeben, ebenso io. 6. 12 ἐνεπλήσθησαν durch насꙑтишаса, da es sich um die Sättigung durch die Nahrung handelt; vgl. noch act. 14. 17, rom. 15. 24. Auch das Verbum γεμίσαι[o] τὴν κοιλίαν (luc. 15. 16) wurde ganz hübsch durch насꙑтити чрѣво wiedergegeben, wenn auch der wörtliche Ausdruck наплънити hätte gebraucht werden können.

Das griechische βίος ist sonst житиѥ (marc. 12. 44, I tim. 2. 2, I io. 2. 16, 3. 17, I petr. 4. 3), in adjektivischer Form житеискъ (luc. 8. 14, II tim. 2. 4), aber als Lebensmittel wird es durch имѣниѥ ausgedrückt (luc. 8. 43, 15. 12. 30, 21. 4). Auch οὐσία ist имѣниѥ (luc. 15. 12. 13), was diesem Worte näher liegt.

алъкати ist πεινᾶν[u], auch възалъкати (mat. 4. 2, 12. 1. 3, 21. 18, 25. 35. 42, marc. 2. 25, 11. 12, luc. 4. 2, 6. 3. 25, io. 6. 35), umschrieben durch алъчьнъ ѥсть (I cor. 11. 20); жадати—διψᾶν[u], auch въжададати са (mat. 25. 35. 42, io. 4. 13. 14, 6. 35). Die entsprechenden Substantiva λιμός[u] und δίψος[a] lauten: алъча, жажда (II cor. 11. 27), doch ist für λιμός üblicher гладъ (so an allen Stellen bis auf die soeben erwähnte, wo auch šiš. альча hat); rom. 8. 35 schreibt zwar christ. бѣда, doch šiš. und mat. haben гладъ. Mit λιμός pflegt zusammen zu stehen λοιμός[u], die Übersetzung dieses Ausdrucks lautet пагоуба (mat. 24. 7), auch моръ (luc. 21. 11) und von dem Menschen gesagt гоубитель (act. 24. 5).

Für das Gastmahl zu Abend besteht der Ausdruck вечерꙗ: δεῖπνον[u], dagegen ist обѣдъ: ἄριστον[u]; постъ ist Übersetzung von νηστεία[u] (mat. 17. 21, marc. 9. 29, luc. 2. 37, act. 14. 23, 27. 9), auch пощениѥ (I cor. 7. 5, II cor. 6. 5, 11. 27). Ob dieser

zweite Ausdruck (пощениıе) von demselben Übersetzer herrührt, der sonst immer постъ anwendete, kann fraglich erscheinen; für νηστεύειν ist in ältesten Texten immer поститн сѧ gebraucht, das man aber sehr früh durch алъкати zu ersetzen begann; schon im Ostrom. steht einmal алъчѧ, wo die älteste Übersetzung пощѫ сѧ schreibt. Erwähnenswert ist прилачьнъ für πρόσπεινος (act. 10. 10), das auch прилъчьнъ geschrieben wird. Mit постъ pflegt miterwähnt zu werden ꙁабъдѣние: ἀγρυπνία[a] (II cor. 6. 5, 11. 27), im Evangelium kommt der Ausdruck nicht vor. Das zugrundeliegende Verbum бъдѣти steht für γρηγορέω[u], auch побъдѣти (mat. 26. 40, marc. 14. 37, I petr. 5. 8), durch das Präfix по- wird nach richtigem Sprachgefühl die auf eine bestimmte Zeitdauer beschränkte Bedeutung näher präzisiert. Für ὀψώνιον[u] gebrauchte man den volkstümlichen Ausdruck оброкъ (luc. 3. 14, rom. 6. 23, I cor. 9. 7, II cor. 11. 8).

Nachdem Lukas als Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (ich habe hier die Resultate der Forschungen Harnacks vor Augen) bekanntlich Arzt war, spielen bei ihm Krankheitsheilungen eine besondere Rolle. Selbst in der griechischen Ausdrucksweise seiner Erzählungen sollen medizinische Fachausdrücke nachweisbar sein. Die slawische Übersetzung hat diese Eigentümlichkeit nirgends verraten, ihre Ausdrücke bewegen sich in der gewöhnlichen Bahn. Von den Krankheiten wird act. 28. 8 πυρετός[u] und δυσεντέριον[a] erwähnt: die Übersetzung lautet огнь und чрѣво. Der erste Ausdruck wiederholt sich in mat. 8. 15, marc. 1. 31, luc. 4. 38. 39, io. 4. 52, und auch für πυρέσσουσα (marc. 1. 30) lautet die Übersetzung огнемь жегома (also ganz frei und doch richtig den Sinn wiedergebend). Der zweite Ausdruck чрѣво konnte nur darum gewählt werden, weil daneben das Verbum болѣти steht, an und für sich wäre ja чрѣво, wie wir sahen, κοιλία oder γαστήρ. Für θέρμη[a], das in dieser Form medizinische Bedeutung hat (nach Harnacks Lukas der Arzt, S. 124), gilt die gleiche Übersetzung, als wenn θερμότης geschrieben wäre (act. 28. 8), nämlich топлота. Der Ausdruck ἔχιδνα[u] für Schlange blieb auch hier unübersetzt wie sonst: ехидьна (mat. 3. 7, 12. 34, 23. 33, luc. 3. 7, act. 28. 3). Ebenso lautet die Übersetzung des θηρίον[u] hier wie anderswo ꙁвѣрь, doch gerade act. 28. 4. 5 zog der Übersetzer vor die eigentliche Bezeich-

nung der Schlange (ꙁмиꙗ) in seinen Text aufzunehmen, d. h. er richtete hier, wie so oft sonst, seine Übersetzung nach dem Sinne, um ihn verständlicher zu machen und nicht nach dem griechischen Wortlaut. Für das Verbum καθάπτω[a] (act. 28. 3), dessen medizinische Anwendung man besonders hervorhebt, gebrauchte der Übersetzer den Ausdruck сѣкнѫти, dessen Bedeutung eigentlich im griechischen Verbum nicht gegeben ist, sondern aus dem Zusammenhang herausgedeutet wurde, d. h. mit Rücksicht auf den Schlangenbiß oder Schlangenstich, im griechischen Verbum soll aber das Eindringen ins Innere enthalten sein. Das Verbum πίμπρασθαι[a] (act. 28. 6), das hier ‚anschwellen' ausdrücken wollte, wurde übersetzt durch въꙁгорѣти сѧ (oder ꙁагорѣти сѧ, so christ.), wahrscheinlich dachte man dabei an die Fieberhitze (въꙁгорѣти сѧ steht für ἀνάπτεσθαι luc. 12. 49). Auch καταπίπτειν[a] (act. 28. 6) lautet пасти сѧ hier ebenso wie act. 26. 14. Endlich οὐδὲν ἄτοπον in der Übersetzung ничтоже ꙁла (ib. 28. 6) ist ganz entsprechend dem ничьсоже ꙁъла (luc. 23. 41). Also der Übersetzer scheint irgend etwas speziell Medizinisches in der Ausdrucksweise der betreffenden Stellen nicht bemerkt zu haben.

Um noch in der von Harnack gezeichneten Richtung weiter zu gehen, will ich erwähnen, das πνεῦμα πύθωνος[a] von einer Besessenen (act. 16. 16), in der slawischen Übersetzung дҳъ пиѳоньскъ heißt, mat. liefert die später vorgenommene Änderung дҳь ꙁлыи. Für καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ (act. 20. 9) gibt die Übersetzung eine gute, nach dem Sinne gemachte Deutung: въꙁдрѣмавъ сѧ съпъмь тѧжькъмь und ib. für κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου: прѣклонь сѧ съпъмь, die letzte Übersetzung ist nicht so deutlich wie die erste, der Übersetzer wollte offenbar sagen, daß der Eingeschlafene im Schlafe durch Beugung das Gleichgewicht verloren hat. Für ἐπιμέλεια[a] (act. 27. 3) gibt die Übersetzung bei christ. mat. den Ausdruck оутѣшениѥ, der zum Verbum ἐπιμελεῖσθαι[a]: прилежати, zum Adverbium ἐπιμελῶς[c] прилежьно nicht gerade stimmen will, allein šiš. hat auch hier den richtigen Ausdruck прилежаниѥ. Act. 27. 17 lautet die Übersetzung der Worte βοηθείαις ἐχρῶντο ὑποζώννυντες τὸ πλοῖον so: помощь творꙗхоу прѣвиваюштє корабль, das ist nicht ganz genau, denn nicht ‚Hilfe taten sie', wie es in der Übersetzung gesagt ist, sondern sie ‚bedienten sich der Hilfsapparate', das besagt

der griechische Text. Auch ὑποζώννυμι[a] bedeutet nicht прѣвивати, sondern richtig wäre es подъпоıасати, entsprechend der Stelle I petr. 1. 13 прѣпоıасавъше сѧ: ἀναζωσάμενοι; das Schiff war ja kein biegsames Ding, daß man es umwickeln könnte wie ein Kind.

Der Aussätzige λεπρός[e] lautet in der Übersetzung прокаженъ (marc. 1. 48) oder испльнь прокаженнıа: πλήρης λέπρας (luc. 5. 12), λέπρα[e] ist проказа (mat. 8. 3, marc. 1. 42, luc. 5. 13). Und παραλυτικός[e] (marc. 2. 3) wird übersetzt durch ослабленъ жилами, für παραλελυμένος (luc. 5. 18) verbleibt derselbe Ausdruck ослабленъ, ohne den Zusatz жилами.

Eine Krankheit (marc. 3. 1) bezieht sich auf den Fall ἐξηραμμένην[u] ἔχων τὴν χεῖρα: соухѫ рѫкѫ имъı, dem entspricht luc. 6. 6: ἡ χεὶρ αὐτοῦ δεξιὰ ἦν ξηρά[u]: рѫка деснаа емоу бѣ соуха. Diese Übersetzung ist glatt, gibt keinen Anlaß zu Bemerkungen.

Dann ist von einem Mann die Rede (marc. 5. 2) ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ[u]: чловѣкъ нечистомь доухомь oder luc. 8. 27 ἀνὴρ . . . ἔχων δαιμόνια: мѫжь едннъ . . . иже имѣ бѣсъı . . . Auch hier ist alles glatt.

Von der Blutflüssigen wird gesagt (marc. 5. 26), als das Wunder geschah, ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς (ib. 29): и абие исакнѫ источьникъ кръве еıа. Hier ist namentlich die Übersetzung des Verbums ἐξηράνθη durch исакнѫ vortrefflich gewählt, weil es sich um Versiegen einer Flüssigkeit handelt, sonst wäre ja der griechische Ausdruck durch оусъхнѫти oder исъхнѫти übersetzt worden oder wie es einmal ebenso treffend gesagt wird (marc. 9. 19) оцѣпѣнѣти. Wenn mat. 24. 12 исакнеть любъı für ψυγήσεται[e] ἡ ἀγάπη gesagt wird, so ist das Bild des Erkaltens übertragen auf Versiegen.

Die Erweckungsgeschichte (marc. 5. 42, luc. 8. 53) enthält nichts Bemerkenswertes in sprachlicher Hinsicht; das πνεῦμα ἄλαλον[e] (marc. 9. 17) ist gut übersetzt durch доухъ нѣмъ in der Heilungserzählung betreffs des Epileptischen; während ἄλαλος нѣмъ lautet, bekam μογιλάλος[e] einen besonderen, gewiß ebenfalls volkstümlichen Ausdruck гѫгънивъ (marc. 7. 32).

Die anschauliche Schilderung eines Krankheitsanfalls durch ῥήσσει καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται wurde gut übersetzt: разбиваıетъ и пѣнъı тъıчитъ и скрьжьщетъ зѫбъı и оцѣпѣнѣıетъ (marc. 9. 18), dabei ist zu bemerken, daß der

Übersetzer bei dem Verbum ῥήσσει[u] (ῥήγνυμι) ganz selbständig vorging: luc. 9. 42 ἔρρηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον lautet повръже и бѣсъ, also ganz richtig von dem vom Dämon ausgegangenen Anfall, während der Besessene selbst bei demselben Verbum nur um sich herumschlagen kann, folglich раꙁбивати gut angewendet wurde; mat. 7. 6 und gal. 4. 27 gebrauchte man den Ausdruck растръгнѫти, der an erster Stelle, wo von ‚zerfleischen' die Rede ist, gut angebracht ist, an zweiter Stelle jedoch, wo ῥῆξον das Ausbrechen der Stimme ausdrücken wollte (das Zitat ist aus is. 54. 1), nicht besonders zutreffend zu sein scheint, dennoch steht auch in der alten Übersetzung des Parömienbuchs dasselbe Wort, erst in dem kommentierten Text soll der Ausdruck възгласи vorkommen. Schön ist gesagt mat. 9. 17 (passiv) просѣсти сѧ, dasselbe Verbum aktiv ausgedrückt просадити (marc. 2. 22, luc. 3. 37). Für ἀφρίζειν[e] gibt es keine anderen Belege als marc. 9. 18. 20, der Übersetzer entschloß sich, zum besseren Verständnis seiner Arbeit zum Verbum тѣщити das Objekt пѣнꙑ hinzuzufügen (im griechischen Verbum ist ja enthalten ἀφρός[e]: пѣна). Eine Parallelstelle dazu ist luc. 9. 39: σπαράσσει[e] αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ, passivisch übersetzt, auf das leidende Subjekt bezogen, lautet sie so: и пръжаѥтъ сѧ съ пѣнами oder ib. 9. 26 (abermals passivisch): и много пръжавъ сѧ, auf den bösen Geist bezogen, während im Griechischen σπαράξας αὐτόν gesagt ist, d. h. der böse Geist hat den Besessenen gequält. Sonst wird σπαράσσω und συσπαράσσω durch сътрасти übersetzt (marc. 1. 26, 9. 20, luc. 9. 42). Das griechische ἐπιβλέπω[u] lautet in wörtlicher, aber ganz erträglicher Übersetzung призьрѣти (luc. 1. 48, 9. 38), einmal (iac. 2. 3) възьрѣти. Der Wechsel des Präfixes ist gut begründet, denn an beiden Evangelienstellen hat das Verbum wirklich die Nebenbedeutung ‚mit Erbarmen auf jemanden blicken', während an der letzten Stelle nur von ‚Hinblicken' die Rede ist.

Für das gichtische Weib wird die Wendung ἦν συγκύπτουσα[e] (luc. 13. 11) gebraucht, mit dem Adjektiv бѣ слѫка wiedergegeben (kein weiterer Beleg vorhanden); das Verbum ἀνακύψαι[e] lautet въсклонити сѧ (luc. 13. 11, 21. 28, io. 8. 7. 10). Auch ἀνορθώθη[u] durch простръ сѧ (luc. 13. 13) muß erwähnt werden, nach unserem Sprachgefühl ist diese Übersetzung nicht so bezeichnend, wie es hebr. 12. 12 für ἀνορθώσατε in einer Variante

durch исправите gesagt wird, in der Tat исправи сѧ würde hier besser als прострѣ сѧ ein Zurückbringen der Glieder in die natürliche Position ausdrücken (Harnack, a. a. O. 131).

Einen besonderen Krankheitsfall betrifft die Erzählung von ὑδρωπικός[e] (luc. 14. 2), vgl. oben S. 16. Auch ἡμιθανής[e] (luc. 10. 30) statt der wörtlichen Übersetzung durch ель живъ oder лѣ живъ ausgedrückt, kann gebilligt werden. In der Erzählung von Lazarus wird ἕλκος[e] durch гнои und εἱλκωμένος[e] durch гноинъ übersetzt (luc. 16. 20. 21), beides einwandfrei, auch in der Apokalypse (16. 2. 11) steht гнои. Ferner wird καταψύξῃ[e] τὴν γλῶσσαν (luc. 16. 24) ganz gut übersetzt durch остоудитъ ѩзыкъ; ὀδυνῶμαι[u] стражѫ (luc. 16. 24. 25) wird an einer anderen Stelle (luc. 2. 48) durch скрьбѣти wiedergegeben, was dort vortrefflich ausgedrückt ist, während hier etwas Allgemeineres besagt werden mußte und dazu stimmt eben gut der Ausdruck страдати. Für das einmalige χάσμα[e] (luc. 16. 26) wurde der Ausdruck пропасть gewählt.

In der Erzählung von der Heilung des Lahmen (χωλός[u]— хромъ, auch хромьць act. 3. 7. 11) liest man: ἐστερεώθησαν αἱ βάσεις αὐτοῦ καὶ τὰ σφυρά (3. 7), die Übersetzung lautet: оутврьдиста се юмоу плеснѣ и глезнѣ; diese Übersetzung ist richtig, die Dualform глезнѣ setzt neutralen Nominativ глезно voraus. Es gibt aber auch Belege für das Maskulinum, wie es schon oben zitiert wurde.

In dem Krankheitsfalle, von welchem act. 5. 15 die Rede ist, begegnen Ausdrücke κλινάριον[a], κράββατος[u], die Übersetzung lautet на постелѩхъ и на одрѣхъ. Der letztere Ausdruck vertritt auch κλινίδιον[e] (luc. 5. 19. 24) und κλίνη[u] (vgl. oben S. 56), doch vor allem ist er beständig angewendet für κράββατος (vgl. oben S. 56), dagegen ist das sonst wohl bekannte eben so uralte slawische Wort постелѩ (oder постель, die Form постаѩ ist nur Schreibfehler des cod. christin.) nur hier einmal im Neuen Testament nachweisbar und vielleicht nur darum angewendet, um nicht zweimal denselben Ausdruck одръ heranziehen zu müssen.

Den beiden Ausdrücken ἀχλύς[a] und σκότος[u] entspricht in der Übersetzung тьма (vgl. oben S. 7) und мракъ (act. 13. 11); da sonst σκότος durch тьма übersetzt wird, so sollte man мракъ für ἀχλύς in Anspruch nehmen, das scheint auch nahe zu liegen, da мракъ sonst ζόφος[a] bedeutet (vgl. oben S. 7) und ἀχλύς dem ζόφος nahe kommt.

Ganz gute Übersetzungen sind немощьнъ ногама: ἀδύνατοςᵘ τοῖς ποσίν (act. 14. 8, vgl. rom. 15. 1), падъ ꙁдъше: πεσὼν ἐξέψυξενᵃ (act. 5. 5, 10. 12. 23); dagegen fällt (act. 5. 6) auf въстрѣбиша и (vl. стрѣбише, истрѣбиша) für συνέστειλανᵃ, es ist auch kaum genau übersetzt, wenn die Erklärung ‚sie wickelten ihn ein' richtig ist, vulg. sagt allerdings amoverunt; an einer anderen Stelle wird derselbe griechische Ausdruck als passives Partizip (I cor. 7. 29 ὁ καιρὸς συνεσταλμένος) übersetzt прѣкращено, auch прѣкратьно (врѣма).

Der adverbielle Ausdruck παραχρῆμαᵘ soll bei einem Heilmittel die prompten Wirkungen bezeichnen und ein Lieblingswort Lukas' sein. In der Tat kommt das Wort in Matthaeus zweimal (21. 19. 20) vor, dagegen in Lukas zehnmal und in der Apostelgeschichte siebenmal, immer in gleicher Übersetzung абие oder абье, nur act. 16. 26 liest man christ. вънезапоу: ѿвьрꙁоша же са вънезапоу двьри, mat. hat auch hier абие.

Diese an der Hand der Harnackschen Schrift durchgenommene Prüfung der Übersetzungen jener Stellen, denen man nach den neuesten Forschungen einen aus dem medizinischen Speziallexikon geschöpften Wortapparat zuschreibt, führt zu dem a priori erwarteten Resultat, daß der slawische Übersetzer in seiner Ausdrucksweise keine Ausnahmen oder Abweichungen von der üblichen Art und Weise der Behandlung der griechischen Vorlage gemacht hat. Darum übersetzte er in gleicher Weise βελόνηᶜ und ῥαφίςᶜ; τρῆμαᵉ und τρύπημαᶜ oder τρυμαλιάᶜ, immer ist von игълинѣ оуши (mat. 19. 24, marc. 10. 25, luc. 18. 25) die Rede. Bei ἀρχαί zur Bezeichnung der Enden gebrauchte er (act. 16. 11) краи christ. оугль šiš., und 11. 5 краи šiš. оуглъ christ., entsprechend der Situation, während sonst dieser vieldeutige Ausdruck искони, испрьва, начало, начатъкъ, ꙁачало, поконъ je nach den Umständen abgibt (vgl. oben S. 34).

Es sollen noch einige Ausdrücke allgemeiner Bedeutung, die auf das leibliche Wohl Bezug nehmen, kurz zur Sprache kommen. болѣꙁнь ist ἀσθένειαᵘ, dieser griechische Ausdruck wird aber auch durch недѫгъ übersetzt (mat. 8. 17, luc. 5. 15, 13. 11. 12, io. 5. 5, act. 28. 9, I tim. 5. 23) oder durch немощь (rom. 6. 19, 8. 26, I cor. 2. 3, 15. 43, II cor. 11. 30, 12. 5, 9. 10, 13. 4, gal. 4. 13, hebr. 4. 15, 5. 2, 7. 28, 11. 34). Der Evangelientext kennt nur einigemale das Adjektiv немощьнъ

für ἀσθενής[u] (mat. 26. 41, marc. 14. 38) und недѫжьнъ (luc. 10. 9), sonst gebraucht er болынъ (oder болѧ); im Apostolus entsprechend der Vorherrschaft des Substantivs немощь ist auch das Adjektiv немощьнъ vorherrschend, es steht an allen Stellen der Briefe, nur act. 5. 15. 16 findet man недѫжьнъ und act. 4. 9 бѣдьнъ (auch in šiš. an dieser Stelle, doch in einer glagolitischen Handschrift vom Jahre 1485 fand ich немощьнь). Möglicherweise steckt auch in dieser Verschiedenheit der Anwendung synonymer Ausdrücke irgend ein Anhaltspunkt zur weiteren Forschung nach mehreren Teilnehmern an der Übersetzungsarbeit. Künstlich gebildet ist немощьствовати für ἀσθενεῖν[u] (rom. 8. 3, II cor. 12. 10, 13. 4. 9).

Der oben erwähnte Ausdruck болѣзнь entspricht auch dem griechischen Plural ὠδῖνες[u] (mat. 24. 8, marc. 13. 9, act. 2. 24, I thess. 5. 3), oder dem ὀδύνη[a] (rom. 9. 2); die Stelle I tim. 6. 10 enthält die Übersetzung вь страстехь многахь (ὀδύναις πολλαῖς), wo man nicht страсть erwartet hätte, allein страсть ist gerade im Apostolus ein für verschiedene griechische Ausdrücke stark herangezogenes Wort, wie wir das noch weiter unten sehen werden. Das Verbum ὀδυνάομαι[u] lautet, wie schon erwähnt wurde, in der Übersetzung скрьбѣти (luc. 2. 48), страдати (luc. 16. 24. 25), aber das Partizip ὀδυνώμενοι ist печальни (act. 20. 38). Endlich wird болѣзнь auch für πόνος[a] angewendet (col. 4. 13), falls der Übersetzer dieses Wort vor Augen hatte und nicht ζῆλος[u], übrigens für ζῆλος kommt nicht болѣзнь in Betracht, sondern andere Ausdrücke: жалость, зависть, рьвение. Das Verbum болѣти gilt nicht bloß für ἀσθενεῖν[u], sondern auch für κάμνειν[a] (τὸν κάμνοντα: болѧщаааго iac. 5. 15), das hebr. 12. 3 дѣлати lautet. Auch für συνεχόμενος[u], das одрьжимъ lauten könnte (vgl. mat. 4. 24, luc. 4. 38, 8. 37) steht act. 28. 8 болѧ, mit näherem Eingehen in die Situation: огнюмь и троудомь боле (šiš.).

Das Wort недѫгъ, das schon oben zur Sprache kam, ist die übliche Übersetzung auch von νόσος[u], an allen Stellen bis auf marc. 1. 34, wo ѩзѧ für νόσος steht, während dieser slawische Ausdruck sonst μαλακία[e] vertritt (mat. 4. 23, 9. 35, 10. 1). Von недѫгъ: νόσος wurde für νοσέω[a] (I tim. 6. 4) недѫжьновати gebildet, die Form недоужьноую in šiš. setzt eine mittelbulgarische Form недѫжьноуѭ (statt недѫжьноуѩ) voraus; mat.

schreibt недоугоуѥ, also недѫговати, das auch bei Miklosich verzeichnet ist, dagegen недѫжьновати nicht, offenbar faßte er die Form недоужьноую als Adjektiv auf. Auch bei Sreznevskij fehlt das Verbum недѫжьновати. Das Adjektiv недѫжьнъ gilt nicht nur für ἀσθενής oder ἀσθενῶν, sondern auch für ἄρρωστος[u] (mat. 14. 14, marc. 6. 13), das auch durch das Substantiv недѫжьникъ ausgedrückt wird (marc. 6. 5, 16. 18). Einmal (I cor. 11. 30) werden die beieinander stehenden Adjektive ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι übersetzt durch немощьни и недоужьливи (mat. zieht die gewöhnliche Form недоужьни vor). Das Adjektiv недѫжьнъ steht auch für ὁ κακῶς ἔχων einigemale (mat. 8. 16, marc. 1. 32. 34), das sonst durch бола, болѧще wiedergegeben wird. Der schon berührte Ausdruck страсть bedeutet im Evangelientext auch das griechische Wort βάσανος[c] (mat. 4. 24), für das sonst мѫка gilt (luc. 16. 23, adjektivisch мѫчьнъ ib. 28); ıазва entspricht dem griechichen πληγή[u] (luc. 10. 30), aber auch рана ist für dieses griechische Wort üblich (luc. 12. 48, act. 16. 23, II cor. 6. 5, 11. 23), beides überflüssigerweise nebeneinander act. 16. 33: ѿ ранъ ѩзвъı christ., šiš. und mat. richtig nur ѿ рань. Der Ausdruck ѩзва bezeichnet noch eine besondere Art der Wunden, die durch das griechische Wort μώλωψ[u] charakterisiert werden (I petr. 2. 24).

Das griechische κόπος[u] wird durch троудъ wiedergegeben (io. 4. 38, I cor. 3. 8, II cor. 6. 5, 10. 15, 11. 23, 27, gal. 6. 17, I thess. 1. 3, 2. 9, 3. 5, hebr. 6. 10), allein I cor. 15. 38, II thess. 3. 8 steht dafür оусилиѥ: въ оусилии и подвизании: ἐν κόπῳ[u] καὶ μόχθῳ[u], so in christ. und šiš., mat. anders: вь троудѣ и вь оусилии, darnach wäre оусилиѥ für μόχθος zu nehmen, was kaum richtig ist, weil μόχθος für подвизаниѥ noch II cor. 11. 27 und I thess. 2. 9 zu lesen ist; es stellt sich also heraus, daß mat. zwei synonyme Ausdrücke für κόπῳ geschrieben, aber die Übersetzung von ἐν μόχθῳ gänzlich übersehen hat.

Das Wort γάγγραινα[u] wird in der Regel nicht übersetzt: II tim. 2. 17 слово ихь ıако гагрена жирь ѡбрѣщеть šiš., christ. schreibt dafür слово ихъ ѩко стрѫпъ неисцѣленъ гангрена жиръ ѡбращетъ, wo zum unübersetzten Ausdruck noch die Übersetzungsglosse строупъ неисцѣленъ hinzugekommen ist, mat. schreibt gleich šiš. nur гагьрѣниа, aber karp. bietet кръторыѣ, ein russischer Apostolus, nach Voskresenskij der dritten Redaktion

angehörend, hat die oben erwähnte Glosse. Den Ausdruck строупъ kennt schon der Evangelientext (luc. 10. 34) für τραῦμα [e].

Klar ist κωφός [e]: нѣмъ, aber mat. 11. 5, luc. 7. 22 κωφοὶ ἀκούουσι wurde sinngemäß durch глоуси слꙑшатъ wiedergegeben; noch steht глоухъ für κωφός marc. 7. 32. 37, 9. 25, — lauter Beweise für die gründliche Kenntnis der slawischen Sprache seitens des Übersetzers.

Für τυφλός [u] ist слѣпъ die stehende Wiedergabe, dann und wann substantiviert zu слѣпьць (so mat. 9. 27 дъва слѣпьца, ebenso ib. 28, 15. 14 und öfters); соухъ steht für ξηρός [u], in der Regel ist χείρ dabei (mat. 12. 10, marc. 3. 3, luc. 6. 6. 8). Das trockene Land, im Gegensatze zu θάλασσα, lautet ξηρά: соуша (mat. 23. 15), hebr. 11. 29 по соусѣ земли: διὰ ξηρᾶς γῆς (nach dieser Lesart).

Das Adjektiv κυλλός [e] lautet (mat. 15. 31, 18. 8) бѣдьнъ und маломощь (marc. 9. 43); mit dem letzten Ausdruck wird noch das Adjektiv ἀνάπηρος [e] (luc. 14. 13) übersetzt, das auch in бѣдьнъ (luc. 14. 21) seine Vertretung hat.

Das Adjektiv бѣсьнъ wird durch das Partizip δαιμονιζόμενος [e] zum Ausdruck gebracht (mat. 4. 24, 8. 16. 28. 33, 9. 32, marc. 1. 32), daher auch in der Übersetzung dann und wann von бѣсьновати сѧ im Partizip бѣсьноуѩ сѧ (mat. 12. 22, io. 10. 21) oder бѣсьноуѥмъ (marc. 5. 16), auch бѣсьновавъ сѧ (marc. 5. 15. 18, luc. 8. 36).

Für нищь und оубогъ lag πτωχός [u] vor, das erste häufiger gebraucht als das zweite. Wo nicht von Menschen, sondern von στοιχεῖα die Rede ist (gal. 4. 9), da fand der Übersetzer einen besser entsprechenden Ausdruck хоудъıи: на немощьныѥ и хоудне стѵхиѥ šiš., so auch mat., nur schreibt dieser сьставы statt стѵхиѥ. Es ist vielleicht auch nicht zu übersehen, daß in dem Texte des Apostolus immer nur нищь für πτωχός, kein einziges Mal оубогъ gebraucht wird. Auch das Substantiv πτωχεία [a] (II cor. 8. 2. 9) ist нищета, kein оубожьство, das nur in Sav. Kn. für ὑστέρημα [u] zu lesen ist (luc. 21. 4), wo die ältesten Texte durchwegs den Ausdruck лишениѥ gebrauchen. Das Verbum πτωχεύω [a] ist auch обнищати (II cor. 8. 9). Dagegen wird оубогъ für πένης [a] verwendet (II cor. 9. 9), der Ausdruck hat also im Apostolus eine andere Rolle übernommen.

Mehr auf geistige Verstimmung als körperliches Unbehagen bezieht sich дрѧхлъ—дрѧселъ für σκυθρωπός[o] (luc. 24. 17), an einer anderen Stelle wird es durch сѣтоүҍжщє (mat. 6. 16) übersetzt. Das Adjektiv дрѧхлъ mit бъіти entspricht dem griechischen στυγνάζω[e] (marc. 10. 22). Übrigens auch vom düsteren Himmel, στυγνάζων ὁ οὐρανός wird derselbe Ausdruck gebraucht: дрѧселоүѩ нєбо (mat. 16. 3).

Zur leiblichen Gesundheit gehören noch Ausdrücke wie νίπτω[u] (und einmal ἀπονίπτω), das immer durch оүмъіти, оүмъівати wiedergegeben wird, nur mat. 15. 2 liest man in Zogr. und Mar. омъівати, aber auch hier ist vielleicht оүмъівати das ursprüngliche. Jedenfalls verdient bemerkt zu werden, daß diese Stelle in dem Umfang des ursprünglichen Evangeliariums nicht enthalten war. Oder ἀλείφω[u] lautet immer мазати und помазати, das erste nur marc. 6. 13, luc. 7. 38. Für мочити, омочити ist nicht nur βρέχειν die griechische Vorlage (vgl. oben S. 8), sondern auch βάπτω[e] (luc. 16. 24, io. 13. 26) und ἐμβάπτω[e] (mat. 26. 23, marc. 14. 20, io. 13. 26).

IX.

Die physischen Kräfte des Menschen, seine Jugend, sein Alter, die die Kraftanstrengung in welch' immer Weise bewirkenden und bedeutenden Ausdrücke sollen in weiterer Übersicht vorgenommen werden nebst den daran sich knüpfenden Bemerkungen.

Der schon oben (S. 20) erwähnte Ausdruck оүноша oder юноша entspricht dem νεανίας[a], aber auch dem νεανίσκος[u]. Daher юность—νεότης[u] (mat. 19. 20, marc. 10. 20, luc. 18. 21, act. 26. 4, I tim. 4. 12). Auch старьць für πρεσβύτερος[u] wurde schon erwähnt (S. 39), der Ausdruck gilt auch für γέρων[a] (io. 3. 4) und für πρεσβύτης[u] (luc. 1. 18, tit. 2. 2), nur philem. 9 steht für πρεσβύτης молитвьникъ in christ. und hilf., die späteren Texte vereinigen beide Ausdrücke und schreiben старьць молитвьникъ. Der letztgenannte Ausdruck wird, wie bereits oben gesagt wurde (S. 38) für ἱερεύς gebraucht, doch nicht in Evangelien, sondern nur im Apostolus, und zwar im Hebräerbriefe, aber auch da nicht in šiš.; man kann demnach mit einiger Sicherheit behaupten, daß diese Übersetzung nicht in die ursprüng-

liche Herstellung derselben gehört. Nicht nach der Kraft, sondern nach der Zeitdauer gilt ветъхъ für παλαιός[u], darnach für παλαιότης[a] ветъшь (šiš. вь ветьшн пнсмене: ἐν παλαιότητι γράμματος, rom. 7. 6), christ. und mat. machten daraus въ ветъсѣ пнсьменн; für das Verbum παλαιοῦν[u] lautet die Übersetzung ветъшатн (so luc. 12. 33) und обетъшатн (hebr. 1. 11, 8. 13).

Für die Stärke, griechisch κράτος[u], ist der übliche Ausdruck дрьжава (luc. 1. 51, ephes. 1. 19, 6. 10, col. 1. 11, I tim. 6. 16, hebr. 2. 14, I petr. 4. 11, 5. 11, iud. 2. 5), daher ἐγκρατής[a]: въздрьжатель (tit. 1. 8, šiš. трѣзвьннкь), ἐγκράτεια[a]: оудрьжанне (act. 24. 25), aber auch трѣзвенне (gal. 5. 23, II petr. 1. 6), das Verbum ἐγκρατεύεσθαι[a] lautet I cor. 7. 9 вьздрьжеть себе (vl. оудьржать са) und ib. 9. 25 трѣзвнть се (das ist die Lesart šiš., christ. schreibt auch hier въздьржнть са und ebenso mat. вьздрьжнть се). Nach dem Charakter der Übersetzung und der einzelnen Texte zu urteilen, müßte man der Lesart трѣзвнтн са wenigstens dort, wo sie nachgewiesen werden kann, den Vorzug der Ursprünglichkeit einräumen; sie ist freier, origineller, ausdrucksvoller. Ob das alles von einem Übersetzer herrührt, ist sehr fraglich.

Das Verbum κρατεῖν[u] wird in einem Teile der Beispiele durch дрьжатн ausgedrückt, so marc. 7. 3 дрьжаще, 7. 48 дрьжатн, 9. 10 оудрьжатн (слово), luc. 24. 16 дрьжаашете са, io. 20. 23 дрьжать са, act. 2. 22 дрьжатн са, 3. 11 дрьжащоу са, col. 2. 19 не дрьжа, II thess. 2. 15 дрьжнте (прѣданна), hebr. 4. 14 дрьжнмъ са (нсповѣданна). Doch der größere Teil der Beispiele zeigt in der Übersetzung das Verbum іатн mit entsprechenden Konstruktionsänderungen, z. B. mat. 9. 25 ἐκράτησε τῆς χειρὸς αὐτῆς lautet: іатъ іѫ за рѫкѫ, ebenso marc. 1. 31 κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς: нмъ (vl. іемъ) за рѫкѫ іеіа, ib. 5. 41 нмъ за рѫкѫ отроковнцѫ, ib. 9. 27 нмъ н за рѫкѫ, luc. 8. 54 нмъ іѫ за рѫкѫ. Vgl. іемъ mat. 14. 3, нмъ 18. 28, іемъше—нмъше mat. 22. 6, 26. 57, marc. 1. 14, іатн mat. 21. 46, marc. 3. 21, 12. 12, hebr. 6. 18, іатъ marc. 6. 17, іасте mat. 26. 35, 28. 9, 14. 49, іахомъ act. 24. 6, іаса mat. 26. 50, marc. 14. 46. 51, нмѣте mat. 26. 48, marc. 14. 44, нмѫтъ mat. 26. 4. Ein einziges Mal findet man mat. 12. 11 не нзъметъ ли іего (sc. овьчате), wenn das Schaf in die Grube (въ іамѫ) gefallen ist, also ist der Ausdruck für ‚herausziehen' sehr gut gewählt. Ähnlich frei wurde act. 27. 13

τῆς προθέσεως κεκρατηκέναι übersetzt волю свою оулоучити, wobei πρόθεσις für волꙗ своꙗ vereinzelt dasteht, weil dieses griechische Wort bald wörtlich прѣдложеније lautet (mat. 12. 4, marc. 2. 26, luc. 6. 4, ephes. 3. 11, hebr. 9. 2), bald übertragen прозрѣније (rom. 8. 28, 9. 11, ephes. 1. 11, II tim. 1. 9), endlich auch привѣтъ (act. 11. 23 привѣтомь срьдьца, II tim. 3. 10 житию, привѣтоу, вѣрѣ, so šiš. mat., christ. anders: житию, трьпѣливьствию, вѣрѣ). Die modernen Erklärer sprechen von ‚Ratschluß, Vorsatz, Bestreben'; zum ersten Ausdruck stimmt ganz gut прозрѣније.

Für κατέχειν sagte man дрьжати, съдрьжати, perfektiv оудрьжати (mat. 21. 38), aber io. 5. 4 sehr gut κατείχετο durch одрьжимъ бывааше wiedergegeben. In intransitiver Bedeutung κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν (act. 27. 40) lautet ebenso treffend der Ausdruck вezѣахѫ сꙗ на краи (kurz vorher war dasselbe Wort angewendet für εἴων εἰς τὴν θάλασσαν: везѣахѫ сꙗ по морю, was eigentlich nicht genau ist). Für τὸ καλὸν κατέχετε (I thess. 5. 21) lautet die Übersetzung доброје съврьшаите, was ebenfalls zuviel besagt; nicht vom ‚ausführen', sondern vom ‚behalten' sollte die Rede sein. Rührt die Wahl dieses Ausdrucks von demselben Verfasser her, der sonst immer bei дрьжати und seinen Bildungen mit Präpositionen stehen blieb?

Für ἐάω steht sonst regelmäßig оставити, aber luc. 4. 4 und act. 16. 17 in negativer Aussage gebrauchte der Übersetzer mit richtigem Sprachgefühl не дати, was entschieden besser klingt, als wenn er не оставити angewendet hätte.

Ein anderer Ausdruck für Stärke ist ἰσχύς[u], das wurde durch крѣпость wiedergegeben (marc. 12. 30. 33, luc. 10. 27, ephes. 1. 19, 6. 10, II thess. 1. 9, II petr. 2. 11), nur I petr. 4. 11 steht сила, ein Ausdruck, der sonst δύναμις[u] bezeichnet. Von letzterem Substantiv ist abgeleitet ἐνδυναμοῦν[a], wie ἰσχύειν[u] —ἐνισχύειν[e] von ἰσχύς; die Übersetzung für ἐνδυναμοῦν lautet крѣпити (act. 9. 22), оукрѣпити [сꙗ] (phil. 4. 13, I tim. 11. 12, II tim. 4. 17), aber passiv auch възмагати (ephes. 6. 10, rom. 4. 20, II tim. 2. 1, hebr. 11. 34), daher ἀδυνατέω[e] изнемогѫ (luc. 1. 37), während mat. 17. 20 οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν ganz gut durch die Auflösung des Verbums ausgedrückt wurde: ничьтоже невъзможьно бѫдетъ вамъ; für ἰσχύειν genügte in den meisten Fällen dem Übersetzer могѫ und възмогѫ, nur act. 19. 16 steht оукрѣпи сꙗ und 19. 20 крѣплꙗаше се; frei ist das Partizip οἱ ἰσχύοντες

übersetzt durch съдравии (mat. 9. 12, marc. 2. 17). Ebenso ist frei εἰς οὐδὲν ἰσχύει in der Übersetzung ни къ чесомоу бѫдетъ, eine echt volkstümliche Ausdrucksweise, wo von dem Verbum ἰσχύει ganz abgesehen wurde; das Kompositum ἐνισχύω[u] ist оукрѣплıати (luc. 22. 43), оукрѣпнти сѧ (act. 9. 19).

Das Verbum крѣпнти сѧ hat noch die Bedeutung σκληρύνεσθαι[u] übernommen (act. 19. 9), doch ist das vereinzelte Anwendung, da für diesen Ausdruck das Verbum ожестнти (auch ожесточнти) üblich ist, weil auch das Adjektiv σκληρός[u] durch жестокъ ausgedrückt wird (mat. 25. 24, io. 6. 60, act. 9. 5, 26. 14, iac. 3. 4, iud. 15) und σκληρότης[a] ist жесточьство (rom. 2. 5). Wörtlich nach dem griechischen σκληροτράχηλοι[a] (act. 7. 51) ist gebildet das slawische Adjektiv жестокошнн šiš., christ. schreibt отежнвыввıевыѥ, Amphilochius zitiert nach einer serbischen Handschrift отежавыѥ выѥ. Es ist klar, daß hier neben вꙑıа des zweiten Teils im ersten das Adjektiv отѧжнвъ oder отѧжавъ steckt; wenn das Wort als Kompositum gelten sollte, so müßte der erste Teil auf отѧжнво- oder отѧжаво- auslauten, doch davon merkt man an verschiedenen Lesarten nichts, es ist also vielleicht das griechische Kompositum aufgelöst in отѧжавыѥ oder отѧжнвыѥ выѥ, als würde es im Griechischen σκληροὶ τράχηλοι lauten. Das Substantiv τράχηλος[u] (vgl. oben S. 62) lautet in der Tat вꙑıа, nicht шнıа im Neuen Testamente. Den in Rede stehenden Ausdruck zitiert Sreznevskij gar nicht, Miklosich nur das einfache Adjektiv отѧжнвъ, Polívka (Arch. f. sl. Ph. 10. 473) ebenfalls nur отѧжнвнн, aber aus slepč. ѡтѧжнвн выж. Auch Kałużniacki hat in seinem Glossar das Wort unberücksichtigt gelassen.

Für δύναμις[u] wurde schon gesagt, daß es durchwegs an allen Stellen durch снлa übersetzt wird, darnach ist снльнъ δυνατός[u], soweit es nicht durch възможьнъ übersetzt werden sollte, снльнъ steht luc. 1. 49 (снльнꙑи ὁ δυνατός), 14. 31, 24. 19, act. 7. 22, 11. 17, 18. 24, 25. 5, rom. 4. 21, 11. 23, 14. 4, 15. 1, I cor. 1. 26, II cor. 9. 8, 10. 4, 12. 10, 13. 9, II tim. 1. 12, tit. 1. 9, hebr. 11. 19, iac. 3. 2; auch für δυνάστης[u] steht снльнꙑи (luc. 1. 52, act. 8. 27, I tim. 6. 15). Unpersönlich wurde δυνατόν durch възможьно übersetzt.

Eine drückende Last ist брѣмѧ φορτίον[u] (an allen Stellen so), aber auch für γόμος[a] (act. 21. 3) und für σκευή (act. 27. 19),

d. h. für die Schiffsladung, steht брѣма; den ganzen Satz τὸ πλοῖον ἦν ἀποφορτιζόμενον τὸν γόμον, wo ἀποφορτίζεσθαι[a] ausladen bedeutet, übersetzte man so: тоу бо бѣ корабли нꙁложити брѣма — frei aber ganz gut. Für φορτίζειν[c] sagt man (luc. 11. 46) накладати und passiv (mat. 11. 20) πεφορτισμένοι: обрѣмененни.

Kraft der Bewegung im Ziehen drückt влѣщи—влачити aus, griechisch ἕλκω[a]—ἑλκύω[u]: ἐὰν μὴ—ἑλκύσῃ: аще не—привлѣчетъ io. 6. 44, ebenso io. 12. 32, 21. 6, aber 18. 10 нꙁвлѣче и (es ist von μάχαιρα die Rede) und 21. 11 ebenso (vom Ausziehen des Netzes); das einfache влѣкоша act. 16. 19, vgl. 21. 30, iac. 2. 6. Ein anderes Verbum derselben Bedeutung für den Übersetzer war σύρειν[u]: влѣкѫще мрѣжѫ (io. 21. 8), влаче (act. 8. 3), волокоша вънъ нꙁъ града christ. (act. 14. 19, нꙁвлькоше mat.), влѣкоша (act. 17. 6). Auch für σπάομαι[u] in der Phrase σπασάμενος τὴν μάχαιραν kommt нꙁвлѣкѫ in der Partizipform нꙁвлъкъ vor (marc. 14. 47, act. 16. 27).

Das An- und Ausziehen der Kleidung gehört hieher, im Zusammenhang mit verschiedenen Präfixen: облѣщи—облѣкѫ, облъченъ, облачити (mit und ohne сѧ) entspricht dem griechischen ἐνδύειν[u]—ἐνδύεσθαι (mat. 6. 25, 22. 11, 27. 31, marc. 1. 6, 6. 9, 15. 17. 20, luc. 12. 22, 15. 22, 24. 49, act. 12. 21, rom. 13. 12. 14, I cor. 15. 53. 54, II cor. 5. 3, gal. 3. 27, ephes. 4. 24, 6. 11. 14, col. 3. 10. 12, I thess. 5. 8), an allen Stellen ausnahmslos; auch ἐνδιδύσκω[e] ebenso (marc. 15. 17, luc. 8. 27, 16. 19). Umgekehrt ἐκδύειν—ἐκδύεσθαι[u]: съвлѣщи—съвлѣкѫ, съвлъченъ (mat. 27. 28. 31, marc. 15. 20, luc. 10. 30, II cor. 5. 4). Für die Fußbekleidung hat der Grieche ὑποδεῖσθαι[u], auch im Slawischen ist ein eigenes Verbum dafür vorhanden обоути: обоувенꙑ ὑποδεδεμένους (marc. 6. 9), cf. ephes. 6. 15, nur act. 12. 8 ὑπόδησαι τὰ σανδάλιά σου hat der Übersetzer anders ausgedrückt: въстѫпи въ плесньци свои — so in allen Texten, folglich auch ursprünglich, eine beachtenswerte originelle Ausdrucksweise, die offenbar auf dem volkstümlichen Sprachgebrauche beruht, der recht anschaulich den Vorgang schildert, ungefähr so wie der Russe in seine Galoschen eintritt.

Das Substantiv ἔνδυμα[e] war schon oben erwähnt (S. 59), ἔνδυσις[a] ist одѣние (I petr. 3. 3). Wie man im Griechischen ἐνδύνειν[a] von ἐνδύειν[u] unterscheidet, so hat der Übersetzer (II tim. 3. 6) für ἐνδύνοντες einen gelungenen Ausdruck поннрающе in

seinem reichen Wortvorrat gefunden. Es sei noch erwähnt, daß für das Partizip ἱματισμένος der Übersetzer keinen anderen Ausdruck zur Verfügung hatte als облъченъ (marc. 5. 15, luc. 8. 35).

Das Verbum πίπτω[u] hat seine gewöhnliche Übersetzung падати (mat. 17. 15, 15. 27, io. 11. 7, 16. 21, rom. 14. 4) und noch viel häufiger пасти. Aber das Sprachgefühl leitete den Übersetzer sicher zur Anwendung von Präfixen, wo das allgemeine ‚fallen‘ näher bestimmt werden sollte, also: io. 15. 14 въпадете сѧ, ebenso luc. 6. 39, въпадете iac. 5. 12 oder mat. 24. 29 съпадѫтъ, act. 20. 9 съпаде, 27. 34 съпадетъ. Nur luc. 16. 17, wo πίπτω metaphorisch angewendet wird, lautet auch die Übersetzung погыбнѫти: неже отъ ꙁакона ѥдинои чрътѣ погыбнѫти. Wenn I cor. 13. 8 отъпадаѥтъ steht, so wird das nach der Lesart ἐκπίπτει gemacht worden sein, denn für ἐκπίπτω[u] ist am häufigsten отъпасти angewendet (act. 27. 26. 29. 32, rom. 9. 6, I cor. 13. 8, iac. 1. 11, I petr. 1. 24, II petr. 3. 17), nur marc. 13. 25 ἔσονται ἐκπίπτοντες lautet начьнѫтъ падати (übrigens ist hier auch die Lesart πίπτοντες vorhanden), act. 12. 7 wurde richtig съпадѫ ѫжа übersetzt für ἐξέπεσαν; gal. 5. 4 steht zwar in christ. испадосте, aber šiš. und mat. dürften das richtige отъпадосте oder отъпадете (allerdings in nicht richtiger Form ѡтьпадаѥте) erhalten haben. Auch act. 27. 17 steht christ. нападоуть, aber das richtige hat šiš. ѿпадоуть (mat. schreibt вьпадоуть). Dem προσπίπτω[u] entspricht припасти, nur luc. 8. 47 steht das einfache падьши прѣдъ нимь und mat. 7. 25 mußte нападѫ на храминѫ übersetzt werden. Luc. 6. 49 steht раꙁори сѧ für ἔπεσε oder συνέπεσε (es ist von dem Wohngebäude die Rede). Für περιπίπτω[u] gebrauchte man въпасти (luc. 6. 30, act. 27. 41, iac. 1. 2).

Eine leibliche Kraftanstrengung steckt auch im Verbum врьгѫ—врѣщи für βάλλειν[u]: врьꙁи сѧ (mat. 4. 6, 5. 29. 30, 18. 9, luc. 4. 9, io. 8. 7), врьгѫть (io. 8. 59). Auch in Zusammensetzungen: въврѣщи—въврьгѫ (mat. 5. 25, 10. 34, 13. 42, 21. 3. 4, io. 5. 7, act. 16. 23), seltener mit anderen Präfixen: иꙁврьгѫ (mat. 13. 48), иꙁврьжетъ сѧ (io. 15. 6), поврѣщи (mat. 15. 26, marc. 7. 37) — alles das entspricht dem einfachen griechischen βάλλειν.

Die ganze Umsicht des Übersetzers zeigt sich bei diesem griechischen Verbum mit seinem weiten Bedeutungsumfang

darin, daß er bei der Auswahl des slawischen Ausdrucks für seine Übersetzung immer nach dem Objekte sich richtete. So wird in einer Reihe von Fällen метати angewendet (mat. 12. 41, 27. 35, marc. 15. 24, luc. 23. 24, io. 19. 24, 21. 6. 7) und mit den Präfixen: въметати (mat. 3. 10, 4. 18, 6. 30, 7. 19, marc. 1. 18, 4. 26, luc. 3. 9, 12. 28, 21. 1. 2, io. 12. 6), помѣтати (mat. 7. 6, act. 22. 23); für ‚in den Kerker werfen‘ gebrauchte man den Ausdruck въсадити (mat. 18. 30, luc. 12. 58, 23. 25, io. 3. 28, act. 16. 24. 37). Bei Flüssigkeiten kam въливати an die Reihe (mat. 9. 17, marc. 2. 22, luc. 5. 37. 38, io. 13. 5), auch въꙁлиꙗти (mat. 26. 12). Sehr treffend ist vom ausgeschütteten Salz исꙑпати (mat. 5. 13, luc. 14. 35) und vom Belegen mit Dünger осꙑпати (luc. 13. 8) gesagt. Ebenso bezeichnend sind вънъꙁи (ножь, io. 18. 11) oder въꙁвѣꙗ (вѣтръ, act. 27. 14) und въдати (сребро, mat. 25. 27). Die passiv-neutrale Anwendung des Präteritums führte zu der Übersetzung лежати (mat. 8. 6. 14, 9. 2, marc. 7. 30, luc. 16. 20). Für verschiedene andere Fälle allgemeiner Bedeutung kam въложити—влагати in Anwendung (mat. 27. 6, marc. 7. 33, io. 13. 2, 15. 6, 20. 25. 27, iac. 3. 3, I io. 4. 18), einmal въꙁложи (io. 7. 44).

Selbstverständlich wiederholen sich einige von den hier unter βάλλω zusammengetragenen slawischen Ausdrücken auch für andere ihnen näher stehende griechische Bedeutungen, so z. B. въложити findet auch für τίθημι, κατατίθημι, въдати für ἀποδίδωμι oder ἐπιδίδωμι, лежати für κεῖμαι, κατάκειμαι, въꙁмѣтати сѧ für ἀνεμίζεσθαι[u] (iac. 1. 6) entsprechende Verwendung.

Unter den mit Präfixen versehenen Ausdrücken des Verbums βάλλειν verdient hervorgehoben zu werden ἐκβάλλω[u]. Die am häufigsten begegnende Übersetzung desselben ist иꙁгонити (mat. 7. 22, 8. 31, 9. 34, 12. 27. 28, 10. 1. 8, 12. 24, marc. 1. 39, 3. 15. 22. 23, 6. 13, 9. 38, 11. 15, luc. 9. 49, 11. 14, 15. 18. 19. 20, 13. 32, 19. 45, III io. 10) oder иꙁгънати (mat. 8. 12. 16, 9. 25. 33; 17. 19, 21. 12, marc. 1. 34. 43, 5. 40, 9. 28, 16. 9, luc. 4. 29, 8. 54, 20. 12, io. 2. 15, 9. 34. 35, 12. 31, act. 9. 40, 13. 50), auch ижденѫ (marc. 7. 26, 9. 18, 16. 17, luc. 9. 40, io. 6. 17, 10. 4), выжени christ. (gal. 4. 30, šiš. ижденн). Doch richtete sich auch hier der Übersetzer nach dem Sinne und dem slawischen Sprachgebrauche, darum schrieb er иꙁьмѫ—иꙁѧти mat. 7. 4. 5, luc. 6. 42, 10. 35; anderswo paßte ihm

besser изкести—изкедѫ (mat. 9. 38, 21. 39, marc. 1. 12, luc. 10. 2, 20. 15, act. 7. 58, 16. 37, iac. 2. 25); einmal findet man възведетъ (mat. 12. 20), einmal исыпати, Objekt пъшеницѫ (act. 27. 38), einmal (vom Auge) истъкни (marc. 9. 47); weiter износити (mat. 12. 35, 13. 52), einmal пронести (пронесѫтъ имѧ ваше luc. 6. 22); nur zweimal dasjenige Wort, das eigentlich dem Verbum βάλλω am nächsten steht: въврьзѣте (mat. 22. 13. 30) und изврьгѫ (marc. 12. 8); endlich das passive ἐκβάλλεται (mat. 15. 17) wurde einmal übersetzt neutral durch исходить. Man sieht auch hier das rationelle Verfahren des Übersetzers bei der Auswahl der Ausdrücke nicht nach der griechischen Vorlage, die an und für sich keiner Auswahl Vorschub leistete, sondern nach dem Sinne der betreffenden Stelle und nach dem slawischen Sprachgebrauche.

Auch bei ἐπιβάλλω[u] wiederholt sich derselbe Grundsatz: die übliche Übersetzung ist възложити (mat. 26. 50, marc. 11. 7, 14. 46, luc. 9. 62, 20. 19, 21. 12, io. 7. 30. 44, act. 4. 3, 5. 18, 12. 1, 21. 27, I cor. 7. 35), doch beim Anflicken wird приставлꙗти gebraucht (mat. 9. 16, luc. 5. 36), beim Eindringen der Fluten ins Schifflein вълиати сѧ (marc. 4. 37) und das Partizip des zukommenden Teils wird durch достоинъ ausgedrückt (luc. 15. 12).

Bei anderen Zusammensetzungen des Verbums βάλλειν kommt vor: отъврѣгѫ und отъложити für ἀποβάλλειν[u] (marc. 10. 50, hebr. 10. 35), полагати und низлагати für καταβάλλειν[u] (II cor. 4. 9, hebr. 6. 1), прѣложити für μεταβάλλειν[u] (act. 28. 6), приложити für παραβάλλειν (marc. 4. 30), сълагати für συμβάλλειν (luc. 2. 19), обложити für περιβάλλειν (luc. 19. 43). Außerdem begegnen noch andere Bedeutungen, so bei περιβάλλειν: облѣщи oder одѣти (mat. 6. 29, luc. 12. 27, 23. 11, io. 19. 2, act. 12. 8; mat. 6. 31, 25. 36. 38. 43, marc. 14. 51, 16. 5). Ganz frei nach dem Sinne des Zusammenhanges steht bei προβάλλειν von dem sprießenden Baume прошибати сѧ (luc. 21. 31), bei συμβάλλεσθαι: на помощь быти (act. 18. 27, lat. vulg. ,contulit'), bei ὑποβάλλειν наоустити (act. 6. 11, vl. наоучити).

Das einfache Verbum тръгати oder трьзати ist innerhalb der hier in Betracht kommenden Texte nicht nachweisbar, wohl aber seine Zusammensetzungen mit Präfixen. So sagt man für ἀνασπᾶν[u] истръгнѫти (luc. 14. 5), für διασπάω[u] прѣтрьзати

(marc. 5. 4) und растрѫгнѫти (act. 23. 10) — der Wechsel des Präfixes ist auch hier nach den Zusammenhang gemacht und durchaus berechtigt, einmal heißt es прѣтрѫзаахѫ сѧ жѧжа (so würde man noch heute sagen: ‚vuže se pretrglo' im Kaj-Dialekte), dann да не растрьгноуть Павла (in Stücke zerreißen) — растрьзати steht auch für διαρρήγνυμι[u] (mat. 26. 65, marc. 14. 63, luc. 8. 29, act. 14. 14) von Kleidern, dagegen протрѫзати (luc. 5. 6) vom Netze. Auch das einfache ῥήγνυμι[u] lautet растрѫгнѫти (mat. 7. 6, gal. 4. 27), aber gut gewählt für niederwerfen oder zu Boden werfen (eines Besessenen) поврѫгнѫти (luc. 9. 42), daneben aber auch разбивати (marc. 9. 18). Auch von Ähren für τίλλειν[c] liest man въстрѫгати (mat. 12. 1, marc. 2. 23) und въстрѫзати (luc. 6. 1). Endlich auch für ἐκριζοῦν[u] wird въстрѫгати gebraucht (mat. 13. 29), daneben allerdings auch das näher dem griechischen Wortlaute entsprechende искоренити сѧ (mat. 15. 13) und einmal ganz und gar nicht im Sinne des von mir so oft belobten Übersetzers (iud. 12) искореньствована (karp. искоренована). Es ist sehr fraglich, ob auch hier dieser bunte Wechsel der Ausdrücke von einem und demselben Übersetzer herrührt. Dagegen soll noch luc. 17. 6 въздери сѧ für ἐκριζώθητι erwähnt werden, was auch Berneker als nicht übel bezeichnet.

Ein wohlbekannter Ausdruck ist съкроушити für συντρίβειν[u] (mat. 12. 20, marc. 5. 4, 14. 3, luc. 4. 18, 9. 39, io. 19. 36, rom. 16. 20) und davon σύντριμμα[u]: съкроушение (rom. 3. 16). Für прѣломити lautet das griechische Original κατάγνυμι (mat. 12. 20), aber noch häufiger steht es für κλάζω und κατακλάζω, dagegen wird κατάγνυμι vom Brechen der Beine durch прѣбити ausgedrückt (io. 19. 31. 32. 33), gewiß für diesen Fall bezeichnender als es прѣломити wäre.

Das Verbum въздвигнѫти gibt das griechische ἐγείρειν[u] wieder (mat. 3. 9, marc. 1. 31, 9. 27, luc. 1. 69, 3. 8, io. 2. 19. 20, act. 3. 7, 10. 27, 13. 22. 23, phil. 1. 17), auch speziell възбоудити (mat. 8. 25, act. 12. 7), namentlich aber въскрѣсити—въскрѣшати (mat. 10. 8, io. 5. 21, 12. 1. 9. 17, act. 3. 15, 10. 40, 13. 30. 37, 26. 1). Das Passiv von diesem Verbum, d. h. ἐγερθῆναι, lautet въстати, sehr häufig gebraucht, vgl. in meinem Glossar zu Cod. Marianus s. v. Dann въскрьснѫти (mat. 24. 2, ephes. 5. 14).

Für въскрѣснти hat man auch ἀνίστημι[u] (mat. 22. 24, io. 6. 39. 40. 44. 54, act. 2. 24. 32, 13. 34, 17. 31), doch für dieses griechische Verbum wird auch въздвигнѫти gebraucht (act. 3. 22. 26, 7. 37, 13. 33) und ib. 9. 41 ganz richtig von der wieder ins Leben gerufenen Frau gesagt постави ю, denn sie war schon sitzend, er ließ sie also nur aufstehen und diese prägnante Bedeutung hat das Verbum поставити. Für die intransitive Bedeutung gebraucht der Übersetzer natürlich въстати, aber auch in speziellen Fällen въскрьснѫти (mat. 17. 9, marc. 8. 31, 9. 9. 10, 10. 34, 12. 23. 25, 16. 9, luc. 8. 55, 9. 8. 19, 11. 32, 16. 31, 18. 33, 24. 46, io. 11. 23. 24, 20. 9).

Das materielle sich heben und in Bewegung setzen um zu gehen drückt auch σκύλλω[e] aus, so luc. 7. 6 μὴ σκύλλου: не движи сѧ, transitiv ib. 8. 49 μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον: не движи оучителꙗ, marc. 5. 35 τί σκύλλεις τὸν διδάσκαλον: чьто движеши оучителꙗ.

подвигъ steht für ἀγωνία[e] (luc. 22. 44) mit dem entsprechenden Verbum ἀγωνίζεσθαι[u]: подвизати сѧ (luc. 13. 24, io. 18. 36, I cor. 9. 25, col. 1. 29, 4. 12, I tim. 6. 12), vgl. II tim. 4. 7 добрꙑи подвигъ подвигохъ сѧ: τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι. Das einfache Verbum двигнѫти gibt das griechische κινέω[u] wieder (mat. 23. 4), vgl. act. 17. 28 движимъ сѧ: κινούμεθα; mit feiner Rücksichtnahme auf das Objekt, nämlich τὰς κεφαλάς, покꙑвати (mat. 27. 39, marc. 15. 29); ebenso gut gewählt ковати (sc. ковъ) act. 24. 5 und in übertragener Bedeutung възмѧсти сѧ (act. 21. 30): ἐκινήθη (ἡ πόλις). Aber auch für σαλεύω[u] kommt dieselbe Übersetzung in Betracht: mat. 24. 29, luc. 6. 48 (двигнѫтъ сѧ, двигнѫти), marc. 13. 25 подвижатъ сѧ; ebenso act. 4. 31, 16. 26, II thess. 2. 2 (подвижа сѧ, подвижати сѧ) oder подвигнѫти сѧ (luc. 21. 26), да сѧ не подвижѫ (act. 2. 25), part. pass. движемъ (luc. 7. 24), движимъ (hebr. 12. 27), transitiv движѫще (act. 17. 13), подвижа (hebr. 12. 26). Das richtige Sprachgefühl leitete den Übersetzer mat. 11. 7 zum Ausdruck колѣблемъ (von κάλαμος) und luc. 6. 38 für das Subjekt мѣра zum Adjektiv потрѧсьнъ, das gewiß ein volkstümlicher Ausdruck war.

Das Verbum разорити — разарꙗти entspricht dem griechischen καταλύειν[u], wird überall konsequent angewendet, nur an zwei Stellen (luc. 9. 12, 19. 7), wo der griechische Ausdruck

eine andere Bedeutung hat, gebraucht auch der Übersetzer richtig ein anderes Wort, nämlich вити — ein weiterer Beweis der großen Sorgfalt bei der Übersetzungsarbeit. Mit diesem letzten Ausdruck berührt sich die Übersetzung des Wortes κατάλυμα, wovon oben die Rede war (S. 49). Auch das einfache λύειν kann dieselbe Übersetzung vertragen: иже разоритъ ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ (mat. 5. 19, vgl. io. 2. 19, 5. 18, 7. 23, 10. 35), dann auch раздрѣшити (mat. 16. 19, 18. 18, marc. 1. 7, 7. 35, luc. 13. 16, io. 11. 44, act. 2. 24, 13. 25, 22. 30) oder отрѣшити (mat. 21. 2, marc. 11. 2. 4. 5, luc. 3. 16, 13. 15, 19. 30. 31. 33, io. 1. 27, act. 24. 26, I cor. 7. 27) — und unter besonderen Verhältnissen, wo es sich um die Fußbekleidung handelt (act. 7. 33) изоуи; vom Schiff разбивати сѧ (act. 27. 41), von der Auflösung einer Versammlung разъити сѧ (act. 13. 43, so auch διελύθησαν act. 5. 36: разидоу се), von dem Niederreißen einer Zwischenwand раздроушити (ephes. 2. 14) oder zerstören раздроушити (I io. 3. 8), von dem Auflösen der Elemente таꙗти, растаꙗти сѧ (II petr. 3. 10. 11. 12). In so mannigfaltig abwechselnder Übersetzungskunst gibt sich die Arbeit kund, um dem Sprachgeist gerecht zu werden und doch nichts Unrichtiges zu sagen! Ich mache dabei auf den kleinen Unterschied zwischen luc. 13. 15 und 13. 16 aufmerksam: vom Losbinden des Tieres heißt es отрѣшити, von der Befreiung der Frau aus den Fesseln des Teufels раздрѣшити.

Für ἐκχέειν[u] steht am nächsten die Übersetzung излиꙗти (act. 2. 17, 18. 33, 22. 20, tit. 3. 6), allgemeiner ist пролиꙗти (mat. 9. 17, marc. 2. 22, rom. 3. 15), man kann gut sagen пролиꙗти кръвь, nicht aber излиꙗти, allein io. 2. 15, wo vom Gelde die Rede ist, das von den Tischen heruntergeschmiessen wurde, konnte nicht пролити und noch weniger излити gesagt werden, sondern расъıпати — abermals ein Beleg der genauen Sprachkenntnis.

Schön spiegelt sich die Sprachkenntnis des Übersetzers bei dem Verbum копати und seinen Zusammensetzungen ab. Für das einfache σκάπτω[e] nahm er копати (luc. 16. 3), aber luc. 6. 48 zog er für das Ausgraben des Fundamentes den Ausdruck ископа vor und luc. 13. 8, wo es sich um Umschaufeln eines Baumes handelte, schrieb er окопаѭ. Ebenso für ὀρύττω[e] schrieb er (mat. 21. 33, marc. 12. 1) ископа (точило) und mat.

25. 18 раскопа, weil es sich um die Bildung einer Öffnung, einer Grube, handelt. Endlich ist für διορύττω [e] zweimal подъкопавати —подъкопати gesagt (mat. 6. 19. 20, luc. 12. 39) und einmal подърꙑти (mat. 24. 43). Die beiden Stellen mat. 24. 43 und luc. 12. 39 sind dem Inhalte nach gleich und doch steht an erster Stelle das Verbum подърꙑти, an zweiter подъкопати bei gleichem griechischen Ausdruck (διορυγῆναι). Diese Ungleichmäßigkeit verdient angemerkt zu werden, dabei muß aber gefragt werden, ob diese Verschiedenheit des Ausdrucks bis in die erste Übersetzung zurückreicht, was bezweifelt werden könnte, da ja Ostrom. auch mat. 24. 43 подъкопати schreibt, doch Assem. hat подърꙑти. Die Möglichkeit also einer späteren Ausgleichung ist nicht ausgeschlossen.

Der Bedeutung nach gehört zu dieser Gruppe auch das Verbum ἀνατρέπω [a], das ‚zerstören, ruinieren' bedeutet, übersetzt wurde es durch възвращати (II tim. 2. 18, tit. 1. 11). Hübsch lautet die Übersetzung von καθίημι [u]: καθῆκαν αὐτόν (luc. 5. 19): низъвѣсиша и, καθῆκαν διὰ τοῦ τείχους (act. 9. 25): изьсадише и сьвѣсьше по стѣнѣ šiš., christ. исадише свѣшнше (l. свѣшьше), karp. вьсадишѧ его и свѣсишѧ, hier ist der erste Ausdruck (исадиша oder въсадиша) überflüssig, das Partizip καθιέμενος lautet низъвисащи (sc. плащаница) act. 10. 11 und bloß висащи ib. 11. 5.

Von dem einfachen Verbum κόπτω [e], das in materieller Bedeutung рѣзати bedeutet, sind abgeleitet ἐκκόπτω [u] und ἐγκόπτω [a]. Fürs erste haben wir die Übersetzungen посѣкати (mat. 3. 10, 7. 19, luc. 3. 9), посѣци (luc. 13. 7), посѣчеши (luc. 13. 9), dann оусѣци (mat. 5. 30) und отъсѣци (marc. 18. 8), im Apostolus отъсѣченъ бѫдеши (rom. 11. 22), отъсѣче са (rom. 11. 24), отъсѣкѫ (II cor. 11. 12) — die Wahl des Präfixes ist überall wohl überlegt; für ἐγκόπτειν steht act. 24. 4 да не троужадаюмь тебе, gal. 5. 7 und I thess. 2. 8 lautet die Übersetzung възбранити und rom. 15. 22 ergab der passive Ausdruck die Übersetzung потрѣба ми бѣ (ἐνεκοπτόμην). So mannigfaltig fiel die Wahl aus, immer mit Rücksicht auf den slawischen Sprachgeist.

Dem griechischen ἀφαιρεῖν [u] entspricht in gewöhnlicher Bedeutung отъѩти (luc. 1. 25, 10. 42, 16. 3, rom. 11. 27), aber hebr. 10. 4 ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας lautet отъдаѩти грѣхꙑ (so christ. und šiš., mat. karp. schreiben оставлꙗти, sehr viele alte südslawische

Texte geben отъпоущати, man hätte отъимати erwartet), doch die Freiheit der Übersetzung nach dem Sinne des Zusammenhanges gibt sich bei ἀφεῖλεν τὸ οὖς (mat. 26. 51, marc. 14. 67, luc. 22. 50) kund; da man hier dem Sprachgebrauche folgend оурѣза und отрѣза оухо übersetzte.

Die Kraft äußert sich in der Zerstörung (vgl. oben разорити). Dafür hat man im Griechischen φθείρω[a], διαφθείρω[u]. Für das letzte Wort liefert schon der Evangelientext das Verbum тьлѣти (luc. 12. 33) und II cor. 4. 16 растьлѣваѥть (ähnlich I tim. 6. 5). Das einfache φθείρω gibt I cor. 15. 33 тьлѣти, ebenso ephes. 4. 22 (der Unterschied ist in der Flexion: an erster Stelle 3. pers. pl. тьлать oder šiš. тлещє, an zweiter das Partizip тьлѣющаго). An anderen Stellen begegnet das Kompositum истьлѣти (II cor. 7. 2, 11. 3, II petr. 2. 12). Aber dasselbe griechische Verbum wird auch durch скврьнити, осквръннти übersetzt (I cor. 3. 17, iud. 10). Diesem letzten Verbum entspricht dann δολοῦν[a] (II cor. 4. 2), aber I cor. 5. 6 muß man für кваснть die Lesart ζυμοῖ[u] (nicht δολοῖ) voraussetzen, die auch bei Tischendorf Aufnahme fand.

Das Verbum скврьнити kennt auch der Evangelientext, doch in der Bedeutung κοινόω[u] ‚verunreinigen' (mat. 15. 11. 18. 20, marc. 7. 15. 18. 20. 23, vgl. noch act. 10. 15, 11. 9, 21. 28), daher das Adjektiv скврьнынъ zum Ausdruck des Partizips κεκοινωμένος.

Dem Verbum тьлѣти entsprechend steht тьлѣниѥ rom. 8. 21, I cor. 15. 42 und истьлѣниѥ für φθορά[u] (gal. 6. 8, col. 2. 22, II petr. 2. 12. 19); dann неистьлѣниѥ für ἀφθαρία[u] (rom. 2. 7, I cor. 15. 50. 54, ephes. 6. 24, II tim. 1. 10) und безъистьлѣниѥ (I cor. 15. 42); auch скврьна für φθορά (II petr. 1. 4). Endlich auch für ὄλεθρος[a] steht тлѣниѥ (I tim. 6. 9), nicht всетлѣниѥ, sondern все тлѣниѥ ist zu lesen, weil šiš. вьсако тлѣниѥ schreibt. Übrigens vertritt ὄλεθρος auch andere Bedeutungen: ὄλεθρος τῆς σαρκός lautet (I cor. 5. 5) изможданиѥ плъти, I thess. 5. 3 persönlich aufgefaßt вьсегоубитель (die neuesten Erklärer bleiben bei ‚Verderben') und II thess. 1. 9 als Adjektiv вьсегъибѣльнъ — lauter Belege für die Rücksichtnahme auf die slawische Sprache.

Auch für σπιλοῦν[a] gebrauchte man скврьнити (iac. 3. 6) und осквръненъ: ἐσπιλωμένος (iud. 23); das Substantiv σπῖλος[a]

ist скврьна (ephes. 5. 27) und persönlich скврьнитель (II petr. 2. 13). Ferner ist μολύνω[u] (I cor. 8. 7) скврьнити, μολυσμός скврьна (II cor. 7. 1). Auch σπιλάς[u] (iud. 12) wird durch скврьньнꙑи wiedergegeben. Dann wird βεβηλοῦν[u] durch скврьнити übersetzt (mat. 12. 5) und оскврьнити (act. 24. 6), als Eigenschaft βέβηλος[u]: скврьньнъ (I tim. 1. 9, 4. 7), скврьнитель (hebr. 12. 16). Ebenso ist μιαίνω[u] оскврьнити (io. 18. 28, tit. 1. 15, hebr. 12. 15) und скврьнити (iud. 8); dazu das Substantiv μίασμα[u]: скврьнение (II petr. 2. 20), μιασμός[u]: скврьна (ib. 2. 10). Man sieht aus dieser Zusammenstellung der verschiedenen griechischen Ausdrücke nebst ihren feinen Bedeutungsunterschieden mit dem so oft wiederkehrenden einzigen Verbum скврьнити und seinen Ableitungen, daß die slawische Sprache unvergleichlich ärmer war in dieser Richtung als ihre griechische Vorlage und daß der Übersetzer den Mut hatte, bei seinem beschränkteren Wortvorrate zu verbleiben, ohne der wörtlichen Wiedergabe nachzustreben, was vielleicht nur durch allerlei Neubildungen erreichbar gewesen wäre.

Für βλάπτειν[e] ist der übliche Ausdruck врѣдити (marc. 16. 18, luc. 4. 35) und für βλαβερός[u] das Partizip врѣждаѩ, врѣждаѭщи (I tim. 6. 9), dazu ist nichts weiter zu sagen.

κωλύειν[u] ist immer entweder бранити (mat. 19. 14, marc. 9. 39, 10. 14, luc. 9. 49, 18. 16, 23. 2, I cor. 14. 39) oder noch häufiger, d. h. an allen sonstigen Stellen възбранити, възбранѣти. Das einmalige διακωλύω[e] (mat. 3. 14) machte für den Übersetzer keinen Unterschied.

ловити ist ζωγρεῖν[u] (luc. 5. 10), ѹловлѥни: ἐζωγρημένοι (II tim. 2. 26), doch beim Objekt рꙑбѫ oder рꙑбъ lautet der griechische Text ἁλιεύειν[e]. Das Substantiv ловитва ist ἄγρα[e] (luc. 5. 4. 9). Vom ловьць war schon die Rede (vgl. S. 45).

ἄγριος[u] wird durch дивии übersetzt (mat. 3. 4, marc. 1. 6), doch von den Meeresfluten konnte man nicht diesen Ausdruck gebrauchen und in der Tat liest man iud. 13 влънꙑ свѣрѣпꙑ. Für unser Sprachgefühl klingt es etwas auffallend, daß man auch ἀγριέλαιος[a] durch свѣрѣпомаслина übersetzt hatte (rom. 11. 17. 24). Dagegen für καταστρηνιάζω[a] (I tim. 5. 11) ist die Übersetzung расвѣрѣпѣти ganz gelungen (ein moderner Erklärer umschreibt die Stelle so: ‚wenn sie die Sinnlichkeit Christus abwendig macht‘ Dibelius).

Das Verbum πνίγω[e] lautet in der Übersetzung давити (mat. 18. 28), davon τὸ πνικτόν оудавлѥниѥ (act. 15. 29, 21. 25) und оудавлѥнина (act. 15. 20); συμπνίγειν[e] ist подавлꙗти (mat. 13. 22, marc. 4. 19, luc. 8. 14) und подавити (marc. 4. 7), doch wo von Schweinen, die im Meere zugrunde gingen, die Rede ist, wollte der Übersetzer einen ihm besser zusagenden Ausdruck für πνίγω anwenden und schrieb (marc. 5. 13) оутапаахѫ. Die Stelle luc. 8. 42, wo оугнѣтаахѫ gelesen wird, setzt die Lesart συνέθλιβον[e] voraus, die auch marc. 5. 24. 31 durch оугнѣтати übersetzt wurde.

Bei καίω und κατακαίω kommen die Ausdrücke горѣти, вьзгорѣти сѧ, погорѣти, сьгарати, сьжизати oder сьжагати, сьжещи zur Anwendung, dabei verfuhr der Übersetzer je nach dem Zusammenhang ganz frei und selbständig im Sinne des slawischen Sprachgebrauchs. Das transitive καίω ist вьжизати mat. 5. 15, aus der passiven Form in die aktive übertragen mat. 13. 40 πυρὶ καίεται: огнемь сьжизаѭть, ebenso I cor. 13. 3 ἵνα καυθήσομαι: да жѧгоуть мѧ (šiš., сьжгоуть мѧ christ., сьжегоуть мѧ mat.); intransitiv горѣти (luc. 12. 35, 24. 32, io. 5. 35), сьгарати (io. 15. 6), погорѣти (hebr. 12. 18). Ebenso bei κατακαίω: aktiv сьжещи—сьжизати—сьжагати (mat. 3. 12, 13. 30. 40, luc. 3. 17, act. 19. 19, hebr. 13. 11), сьгорѣти (I cor. 3. 15, II petr. 3. 10). Auch ἀνάπτω ergibt luc. 12. 49 вьзгорѣти сѧ, iac. 3. 5 сьжизати, nur act. 28. 2 wird вьзгнѣтити angewendet, bei огнь als Objekt: вьзгнѣтьше огнь — gewiß von einem feinen Kenner der Sprache herrührend.

In übertragener Bedeutung steht πυροῦσθαι: раждизати сѧ (I cor. 7. 9, II cor. 11. 29), раждьженъ (πεπυρωμένος) ephes. 6. 16 und жьгомъ (πυρούμενος) II petr. 3. 12. Sehr unbestimmt lautet die Übersetzung von ἀναζωπυρεῖν (II tim. 1. 6): christ. und einige Texte bei Amphilochius schreiben вьзгрѣвати, šiš. вьсподаꙗти, mat. вьзнрати, ein moderner Übersetzer gebraucht den Ausdruck ‚aufachen', die Vulgata ‚resuscitare'. Es ist nicht leicht, das Ursprüngliche herauszufinden.

бѣдити, оубѣдити gilt als Übersetzung von ἀναγκάζειν[u] (mat. 14. 22, marc. 6. 45, luc. 14. 23, gal. 2. 14, 6. 12). Für dasselbe griechische Verbum steht auch нѫдити (act. 26. 11, II cor. 12. 11), passiv freier ноужда ми быть (act. 28. 19), ноужденъ быть sc. Tit. (gal. 2. 3). Das Substantiv ἀνάγκη[u] ist

нѫжда (luc. 14. 18, philom. 14, hebr. 7. 12. 27; iud. 3); aber auch бѣда (luc. 21. 23, I cor. 7. 37, 9. 16, II cor. 6. 4, 9. 7, 12. 10, I thess. 3. 7), ja selbst потрѣба (luc. 23. 17, rom. 13. 5, I cor. 7. 26, hebr. 9. 16. 23) und неволꙗ (mat. 18. 7). Hier war keine Nötigung zum Wechsel so vieler Ausdrücke nach dem Sinne der einzelnen Stellen, schon in dem einen Lukastext sind alle drei Ausdrücke (нѫжда, бѣда, потрѣба) vertreten, die Annahme verschiedener an der Übersetzung beteiligten Individuen wäre hier kaum wahrscheinlich. Es bleibt nichts anderes übrig als zu sagen, daß der Übersetzer hier, wie auch sonst nicht selten, kein Gewicht auf die Gleichheit des Ausdruckes legte, der ihm übrigens in reicher Abwechslung zur Verfügung stand.

Das soeben erwähnte потрѣба gilt auch für χρεία[u] (luc. 10. 42), die Phrase χρείαν ἔχω lautet трѣбоуѭ (sehr oft: mat. 3. 14, 6. 8, 9. 12, 14. 16, 21. 3, 26. 65, marc. 2. 17. 25, 11. 3, 14. 63, luc. 5. 31, 9. 11, 15. 7, 19. 31. 34, 22. 71, io. 2. 25, 13. 10. 29, 16. 30). Im Apostolus, wenn es sich nicht um χρείαν ἔχω handelt, wo sich dasselbe Verbum трѣбовати wiederholt, begegnet der Ausdruck трѣбованиѥ (act. 6. 3, 20. 34, rom. 12. 13, ephes. 4. 29, phil. 4. 16. 19, tit. 3. 14). Einigemale auch трѣбѣ (act. 28. 10, hebr. 7. 11, 10. 36), das letzte einmal auch im Evangelium (luc. 14. 35), doch für einen anderen griechischen Ausdruck, nämlich für εὔθετον[u]. Die Abweichung im Ausdruck zwischen Evangelien und Apostolus verdient notiert zu werden.

Das Verbum нѫдити сѧ steht auch für βιάζεσθαι[e] (mat. 11. 12, luc. 16. 16), daher auch βία[a]: нѫжда (act. 5. 26, 21. 35, 24. 7, 27. 41), doch das Adjektiv βίαιος[a] wird sinngemäß durch боурьнъ ausgedrückt: πνοὴ βιαία (act. 2. 2): доухъ боурьнъ, нѫждьнъ würde hier nicht der Situation entsprechen, dagegen act. 15. 28 konnte τὸ ἐπάναγκες[a] βάρος gut durch нѫждьнъ (es ist тагота gemeint) übersetzt werden. Für das Substantiv βιαστής[e] blieb man bei нѫждьникъ (mat. 11. 12). Endlich wird phil. 2. 30 die Lesart παραβολευσάμενος[a] (‚sich aussetzen') durch das Partizip нѫждь се (also von нѫдити сѧ) ausgedrückt, d. h. ‚sein Leben (seine Seele) dem Tode ausgesetzt'.

Der Ausdruck красти—крадѫ ist nicht nur für κλέπτω[u] gebräuchlich (rom. 2. 21, ephes. 4. 28), häufiger оукрасти (mat.

19. 18, 27. 64, 28. 13, marc. 10. 19, luc. 18. 20, io. 10. 10, rom. 13. 9), sondern auch für νοσφίζεσθαι[a] (tit. 2. 10 крадѫщє, aber act. 5. 2. 4 wird оутаити gebraucht) und für ἱεροσυλεῖν[a] mit einem Zusatze свѧтаꙗ крадєши (rom. 2. 22), auch für das einfache συλᾶν[a] steht II cor. 11. 8 покрадохъ (šiš. schreibt прокрадъ, doch ist das kaum richtig, mag es auch in mehreren Texten wiederkehren); in russischen Texten begegnet dafür der Ausdruck оуꙗти: оуимъ, оуꙗхъ.

X.

Den Verfolgungen ausgesetzt werden, leiden, zugrunde gehen, getötet werden — alles das bildet eine weitere Gruppe von Ausdrücken, von welcher einige angeführt zu werden verdienen.

пакости дѣꙗти ist gute Wiedergabe für κολαφίζειν[u] (mat. 26. 67, II cor. 12. 7), weniger ausdrucksvoll ist allerdings мѫчити (marc. 14. 65, I petr. 2. 20) und passiv страдати (I cor. 4. 11). Dagegen steht мѫчити für κολάζειν[a] (act. 4. 21, II petr. 2. 4. 9) und κόλασις[u] lautet мѫка (mat. 25. 46, I io. 4. 18). Dasselbe Verbum мѫчити drückt aber auch βασανίζειν[u] aus (mat. 8. 29, marc. 5. 7, luc. 8. 28, II petr. 2. 8), passiv страдати (mat. 8. 6, marc. 6. 48), über βάσανος vgl. S. 74, und мѫчитєль für βασανιστής[e] (mat. 18. 34). Gegenüber allen diesen in gleicher Richtung sich bewegenden Beispielen steht ganz selbständig da als ein glänzender Beweis der starken Sprachkraft des Übersetzers die Stelle mat. 14. 24, wo корабль . . . вълаꙗ сѧ влънами dem griechischen βασανιζόμενος ὑπὸ τῶν κυμάτων gegenübersteht. Dieser slawische Ausdruck hatte offensichtlich maritimen Charakter, darum wurde er auch luc. 8. 23 angewendet, wo der Sturm auf dem See das Schifflein überrascht hatte und die Insassen вълаахѫ сѧ, im Griechischen steht der blasse Ausdruck ἐκινδύνευον[u], der sonst ganz gut und verständlich (act. 19. 27) mit бѣдѫ приимати oder бѣдѫ страдати (I cor. 15. 20) und noch freier (act. 19. 40) durch бѣдьно єсть намъ (κινδυνεύομεν[u]) wiedergegeben wird. Deutlich auf die Gefahr zu Wasser deutet auch κλυδωνίζεσθαι[a] (ephes. 4. 14) hin, das gleichfalls durch вълаѭщє сѧ übersetzt wurde. Man kann aus diesen Beispielen mit voller Sicherheit auf die Vertrautheit

des Übersetzers mit dem Leben auf dem Meere schließen, was zur Annahme der Heimat des Altkirchenslawischen in Südmakedonien, etwa in der Nähe des Ägäischen Meeres, vortrefflich stimmt.

Für das einfache διώκειν[u] gebraucht der slawische Übersetzer am häufigsten den Ausdruck гонити (es sind viele Beispiele vorhanden). Im Zusammenhange verlangte dann und wann die perfektive Aussage die Zuhilfenahme des Präfixes иꙁ-: иꙁгънаша (mat. 5. 12, io. 15. 20, act. 7. 52), иждєнѫть (mat. 5. 11, luc. 21. 12), иждєнєтє (mat. 23. 34), иꙁгънали (mat. 5. 10, II tim. 3. 12), einmal иꙁгонащаꙗ (mat. 5. 44); zweimal mit dem Präfixe по-: пожєнѣтє (luc. 17. 23), пожєнєть (I petr. 3. 11). Sieht man sich die einzelnen Stellen genauer an, kommt man bald zu den Eindruck, daß bei der Wahl verschiedener Präfixe der Übersetzer sich von dem richtigen Sprachgefühl leiten ließ, um ohne Rücksicht auf den immer gleichen griechischen Ausdruck jedesmal den Sinn sprachlich richtig wiederzugeben.

Das Substantiv διωγμός[u] wird bald durch гонєниѥ (mat. 13. 21, marc. 4. 17, act. 8. 1, 13. 50, rom. 8. 35, II thess. 1. 4) bald durch иꙁгънаниѥ (marc. 10. 30, II cor. 12. 10, II tim. 3. 11) ausgedrückt. Die Zusammensetzung mit κατα- in καταδιώκω[e] (marc. 1. 36) ergab die gleiche Übersetzung wie das einfache Verbum: гънаша. Für ἐκδιώκω[u] führte schon das Präfix auf die Übersetzung mit иꙁ-: иждєнѫтъ (luc. 11. 49), иꙁгънавъшиихъ (I thess. 2. 15).

Das aktive погоубити und passiv-neutrale гыбнѫти—погыбнѫти entsprechen dem griechischen ἀπόλλυμι[u] in seinen aktiven und passiven Formen. In den meisten Fällen ist das slawische Verbum mit dem Präfixe по- versehen, als einfaches Verbum liest man luc. 15. 17 гыблѭ, io. 6. 27 гыблѭщєє, II cor. 4. 3 und II thess. 2. 10 гыблѭщиихъ; II cor. 2. 15 ist ἀπολλύμενος durch гыбѣлиъ wiedergegeben. Nur luc. 15. 24. 32 findet man иꙁгыблъ für ἀπολωλώς. Das Substantiv ἀπώλεια[u] wird gewöhnlich durch погыбѣль ausgedrückt, etwa zehnmal, einmal als Adjektiv погыбѣльныи (io. 17. 12). Das einfache гыбѣль begegnet mat. 26. 8, marc. 14. 4, einmal steht dafür пагоуба (mat. 7. 13), doch wie wir oben sahen, gilt пагоуба auch für λοιμός[u], einmal für ἅλωσις[u] (II petr. 2. 12).

страдати, пострадати steht für πάσχειν[u], παθεῖν[u], an allen Stellen des Evangelientextes mit Ausnahme von luc. 22. 15, wo man πρὸ τοῦ με παθεῖν schön übersetzte: прѣжде даже не приимѫ мѫкꙑ. Diese Phrase wird auch im Apostolus gebraucht, sogar häufiger als страдати, man findet sie act. 3. 18, 17. 3, hebr. 9. 26, 13. 12, I petr. 2. 23, 3. 17. 18, 4. 1. 15. Einigemale steht das Verbum принѧти für παθεῖν ohne jeden weiteren Zusatz (act. 9. 16, gal. 3. 4, I thess. 2. 14, II tim. 1. 12). Ganz eigentümlich lautet act. 28. 5 ἔπαθεν οὐδὲν κακόν in der Übersetzung so: не бꙑ͆ кемоу никокѧже лютн (so in allen Texten, also auch ursprünglich), das Wort лють muß ein im Volke bekannt gewesener Ausdruck sein. Ob alle diese Ausdrücke in ihrer Verschiedenheit auf einen Übersetzer zurückzuführen sind, kann fraglich erscheinen.

Das Kompositum κακοπαθεῖν[a] wörtlich übersetzt lautet ꙁлопострадати (II tim. 2. 9, 4. 5, iac. 5. 13), nur II tim. 2. 3 съпостраждн nach der Lesart συγκακοπάθησον[a]. Das Substantiv πάθημα[a] ist страсть, doch II cor. 1. 5, phil. 3. 10, col. 1. 24, hebr. 2. 10, I petr. 4. 13, 5. 9 wird dafür мѫка gebraucht. Auch πάθος[a] ist страсть (rom. 1. 26), aber col. 3. 5 schreiben alle Texte сласть, wo man страсть erwartet hätte; daß aber сласть dennoch richtig ist, zeigt I thess. 4. 5, wo man ebenfalls сласть findet für ἐν πάθει. Auch für κακοπάθεια[a] (iac. 5. 10) steht страсть. Der eben erwähnte Ausdruck сласть hat sonst sein griechisches Original in ἡδονή[u] (luc. 8. 14, tit. 3. 3, iac. 4. 1. 3, II petr. 2. 13) und ἡδέως[u] wird übersetzt sehr schön durch въ сласть (marc. 6. 20, 12. 37, II cor. 11. 19), für ἥδιστα sagte man auch въ сласть (II cor. 12. 15) oder wörtlicher сластьнѣе (ib. 12. 9).

трьпѣти ist für ἀνέχομαι[u] verwendet worden (mat. 17. 17, marc. 19. 19, luc. 9. 41, I cor. 4. 12), auch прѣтрьпѣвати (ephes. 4. 2). Eine andere Bedeutung wird durch приимати und послоушати wiedergegeben. Dagegen wird трьпѣти und потрьпѣти noch für μακροθυμεῖν[u] gebraucht: потръпи (mat. 18. 26. 29), потръпите (iac. 5. 7. 8), тръпитъ (luc. 18. 7), vgl. noch I cor. 13. 4, hebr. 6. 15, iac. 5. 7, II petr. 3. 9. Auch трьпѣльствоуите liest man I thess. 5. 14. Das Substantiv μακροθυμία[a] ist тръпѣние (rom. 9. 22, II cor. 6. 6, ephes. 4. 2, col. 1. 11, 3. 12, I tim. 1. 16, II tim. 4. 2, hebr. 6. 12, iac. 5. 10,

I petr. 3. 20); II petr. 3. 15 steht auf einmal длъготръпѣние, und zwar in allen Texten bis auf mat., wo nur трьпѣние zu lesen ist. Soll man also auch hier diese Lesart für die echte alte halten oder annehmen, daß jenes Kompositum den Einfluß einer anderen Person bei der Arbeit verrät? Eine Neubildung scheint auch die Form трьпѣльствие zu sein (rom. 2. 4, gal. 5. 22, II tim. 3. 10). Das Adverbium μακροθύμως (act. 26. 3) wird durch съ трьпѣниемь wiedergegeben.

Derselbe Ausdruck трьпѣти und aoristisch прѣтрьпѣти tritt auch für das Verbum ὑπομένω[u] auf, ebenso трьпѣние für ὑπομονή[u]. Das Verbum findet man oft (mat. 10. 22, 24. 13, marc. 13. 13, rom. 12. 12, I cor. 13. 7, II tim. 2. 10. 12, hebr. 10. 32, 12. 7, iac. 1. 12, 5. 11, II petr. 2. 20), einmal liest man пострадати (hebr. 12. 2. 3). Das Substantiv (трьпѣние) begegnet in luc. 8. 15, 21. 19, rom. 2. 7, 5. 3. 4, 8. 25, 15. 4. 5, II cor. 1. 6, 6. 4, 12. 12, col. 1. 11, II thess. 1. 4, 3. 5, I tim. 6. 11, tit. 2. 2, hebr. 10. 36, 12. 1, iac. 1. 3. 4, 5. 11, II petr. 1. 6, und трьпѣльствие in I thess. 1. 3, II tim. 3. 10. In anderem Bedeutungszusammenhang lautet ὑπομένω остати (luc. 2. 43, act. 17. 14). An einer Stelle (col. 1. 11) stehen ὑπομονή und μακροθυμία nebeneinander, da liest man in christ. трьпѣние und трьпѣльствие, in šiš. jedoch трьпѣние und кротость, ebenso in mat. karp. Die letzte Lesart sieht mir als ursprüngliche aus, weil der Übersetzer das Nebeneinander gleichlautender Worte vermeiden wollte, darnach wäre hier die Einsetzung des Ausdrucks трьпѣльствие eine spätere Richtigstellung. Dagegen II tim. 3. 10, wo drei Ausdrücke nebeneinander stehen: μακροθυμία, ἀγάπη und ὑπομονή schrieb der Übersetzer трьпѣние, любьвь und трьпѣльствие, so mat. und auch šiš. (christ. fehlerhaft zweimal denselben Ausdruck), darnach könnte man also doch auch an der oben zitierten Stelle трьпѣльствие für ursprünglich halten. Die Sache ist ungewiß. Das slawische трьпѣти gilt noch als Übersetzung von καρτερέω[a] (hebr. 11. 27) und auch προσκαρτερέω[a] ist трьпѣти (act. 1. 14, 2. 42, col. 4. 2) oder прѣтрьпѣвати (rom. 12. 13, 13. 6). Es gibt auch andere Übersetzungen des letzten griechischen Ausdrucks, so wurde act. 2. 46 die Lesart προσεκαρτέρουν ὁμοθυμαδόν übersetzt: нарахѫ единодоушьно, act. 6. 4 προσκαρτερήσομεν: да прѣбываемь, act. 8. 13 ἦν προσκαρτερῶν: бѣ прѣбывае, act. 10. 7 τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ: слоужещихь емоу

christ. mat., иже слоужаше юмоу šiš. An allen diesen Stellen ist die Grundbedeutung des καρτερέω, verharren, in der Übersetzung angepaßt dem Sinne des ganzen Zusammenhangs, daher die Wahl so verschiedener Ausdrücke: трьпѣти, прѣтрьпѣвати, ити, прѣбꙑвати und слоужити! Das Substantiv προσκαρτέρησις[a] (ephes. 6. 18) ist трьпѣнию. Hieher gehört nach dem Zusammenhang auch προσμένω, das act. 11. 23 durch трьпѣти übersetzt wird; act. 13. 43, 18. 18, I tim. 1. 3, 5. 5 durch прѣбꙑвати — прѣбꙑти, origineller mat. 15. 32 und marc. 8. 22 (die einzigen zwei Stellen des Evangelientextes) durch присѣдѣти: присѣдѧтъ мьнѣ. Der Unterschied in der Übersetzung desselben Ausdrucks in dem Evangelientext und Apostolus verdient angemerkt zu werden.

Der Ausdruck прѣбꙑвати und прѣбꙑти gilt auch als die üblichste Übersetzung von μένω[u], die Beispiele sind so zahlreich, daß man sie nicht einzeln anzuführen braucht. Es genügt die Abweichungen hervorzuheben. Vor allem sei bemerkt, daß dann und wann das einfache бꙑти genügte: luc. 19. 5 въ домоу твоюмь бꙑти (ἐν τῷ οἴκῳ σου μεῖναι), io. 14. 16 ἵνα μένῃ μεθ᾽ ὑμῶν: да бѫдетъ съ вами, 15. 5 ὁ μένων ἐν ἐμοί: иже бѫдетъ въ мнѣ, 15. 9 бѫдѣте въ любъви моюи: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ, ib. 11 да радость моꙗ съ вами бѫдетъ: ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν μείνῃ, II tim. 3. 14 σὺ δὲ μένε: тꙑ же бꙑваи christ. (in šiš. mat. vielleicht richtiger прѣбꙑваи); noch steht io. 14. 25 въ васъ сꙑ: παρ᾽ ὑμῖν μένων und act. 5. 4 οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενε: не сѫщею ли твою бѣ. Einigemale steht dafür жити: не живѣаше luc. 8. 27: οὐκ ἔμενεν, оучителю къде живеши (io. 1. 39. 40): διδάσκαλε ποῦ μένεις; живѣаше оу нию (act. 18. 3): ἔμενε παρ᾽ αὐτοῖς, act. 28. 16 о себѣ жити: μένειν καθ᾽ ἑαυτόν, 28. 30 ἔμεινε δὲ διετίαν: живе же испльнь двѣ лѣтѣ; so noch I io. 2. 6, 10. 24. 27, 4. 13, 15. 16, II io. 2. Ganz richtig steht mat. 26. 38, marc. 14. 34 пождѣте für μείνατε, vgl. act. 20. 5 жьдаахѫ: ἔμενον, 20. 23 оузꙑ мене и скрьби ждоуть šiš. (ждоуть christ.). Auch остати kommt vor: io. 7. 9 оста въ галилеи (ἔμεινεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ), io. 19. 31 да не останѫтъ . . . тѣлеса (ἵνα μὴ μείνῃ . . . τὰ σώματα), auch стати: ста недвижимъ (act. 27 41): ἔμεινεν ἀσάλευτος. Sehr weit entfernt sich der Übersetzer von der griechischen Vorlage luc. 24. 29, indem er μεῖνον durch облаꙁи und εἰσῆλθε τοῦ μεῖναι durch вьниде облещь wiedergab, weil es sich um die Teilnahme

am Abendmahl handelte. In einer anderen Situation handelt es sich um den Aufenthalt des Schiffes, da heißt es auch (act. 20. 15) облегохомъ (oder noch besser mat. ѡблегьше: μείναντες). Alle diese Beispiele beleuchten den Charakter der Übersetzung und das Verhalten des Übersetzers zu seiner griechischen Vorlage so grell, daß man aus ihnen allein schon die große Gewandtheit und Meisterschaft des Verfassers in der Beherrschung seines slawischen Idioms folgern müßte, wenn nicht so zahlreiche Belege außerdem zu derselben Wertschätzung vorhanden wären. Für das oben erwähnte прѣбъıвати gilt auch διατρίβω[u] an einigen Stellen: act. 14. 3 прѣбъıша, 14. 28 прѣбъıста, 20. 6 прѣбъıхомъ und 14. 18 прѣбъıвающема. Vgl. weiter unten die Belege für жити.

рана ist μάστιξ[u] und πληγή[u]: luc. 12. 48, act. 16. 23. 33 (an letzter Stelle stehen in christ. zwei Ausdrücke nebeneinander ѿ ранъ ꙗзвъı, richtig ist nur einer davon, šiš. und mat. haben wirklich nur ѿ рань), II cor. 6. 5, 11. 23; nur einmal (luc. 10. 30) steht, wie schon oben S. 74 bemerkt wurde, ꙗзва für πληγή[u], während io. 20. 25 derselbe Ausdruck das griechische τύπος[u] bezeichnet. Doch hat τύπος verschiedene andere Bedeutungen, darunter vor allem образъ an allen Stellen des Apostolus. Zum Substantiv μάστιξ gehört das Verbum μαστίζειν[u], das durch бити übersetzt wurde (act. 22. 25), ebenso ist μαστιγόω[u]: бити, оубити (mat. 10. 17, 23. 34, marc. 10. 34, luc. 18. 33, hebr. 12. 6); in io. 19. 1 wird in ältesten Denkmälern bekanntlich тепѫ angewendet, ebenso luc. 18. 33 wenigstens in Zogr. Vgl. Entst. 406.

Das Verbum оубивати—оубити ist regelmässige Übersetzung von ἀποκτείνω[u], fast an allen Stellen des Evangelientextes, ausnahmsweise mat. 23. 37 избити, ebenso luc. 11. 47. 48, act. 27. 42 oder побити (luc. 13. 4). Dieser Wechsel im Präfixe ist nicht willkürlich gemacht, sondern absichtlich gewählt worden, um dem Sprachgefühl gerecht zu werden. Denn sowohl bei избити wie bei побити wollte man mit dem betreffenden Präfixe die nacheinander folgende Tötung oder Tötung bis auf den letzten Mann zum Ausdruck bringen. Solche Feinheiten setzen einen Meister der Sprache voraus, der bei seiner Arbeit nicht so sehr von der Gleichheit des griechischen Ausdrucks, als von seinem Sprachgefühl sich leiten ließ. Darum ist act. 23. 14

доньдеже побьемь Павла in christ. nicht richtig, richtig ist vielmehr оубьемь Павла in mat. karp., weil es sich hier nur um eine einzige Person handelt. Auch darin zeigt sich die richtige Beobachtungsgabe des Übersetzers, daß er rom. 7. 11, wo ἀποκτείνειν metaphorisch steht, statt des hier nicht recht passenden Ausdrucks оубити dem umfangreicheren оумрьтвити den Vorzug gab. Dasselbe wiederholt sich II cor. 3. 6. Die Richtigkeit dieser Beobachtung wird durch die Parallele bei ἀναιρέω[u] erhärtet: mat. 2. 16 lautet für ἀνεῖλεν die Übersetzung: изби вьсѧ отрокы, sonst gebraucht er immer оубити; act. 16. 27, wo von einem Selbstmordversuch die Rede ist, wählte der Übersetzer für ἀναιρεῖν ein ganz besonderes Verbum оубости šiš. mat. (unrichtig steht, wie es mir scheint, in christ. събости), zur Wahl dieses Ausdrucks war er berechtigt, weil kurz vordem gesagt wurde извлъкъ ножь; er hätte zwar ganz gut auch оубити sagen können, doch er wollte sich eines bezeichnendereren präziseren Ausdrucks bedienen. Sonst gilt пробости als Übersetzung von νύσσω[e] (io. 19. 34) und ἐκκεντέω[a] (io. 19. 37).

Dem Verbum πατάσσω[u] entsprechen nach dem Zusammenhang verschiedene Ausdrücke: im allgemeinen zugrunde richten oder beseitigen wird durch поразити übersetzt (mat. 26. 31, marc. 14. 27, act. 12. 23), einen Hieb versetzen ist оударити (mat. 26. 51, luc. 22. 49. 50), einen niederhauen ist оубити (act. 7. 24) und nur einen Rippenstoß versetzen lautet treffend тлъкнѫвъ въ ребра (act. 12. 7).

Betreffs оумрьтвити sei noch bemerkt, daß diesem Ausdruck wörtlich νεκροῦν[a] am nächsten steht (rom. 4. 19, col. 3. 5, hebr. 11. 12), in Evangelien begegnet er nicht. Darnach wurde νέκρωσις[a] übersetzt durch das offenbar neugebildete оумрьщвение (rom. 4. 19), es ist aber auch мрьтвость (II cor. 4. 10) vorhanden, und zwar šiš. hat an beiden Stellen мрьтвость, während mat. an erster Stelle bei оумрьщвление blieb. Möglicherweise waren von Anfang an beide Ausdrücke als Belege verschiedener Übersetzer vorhanden, oder aber wollte derselbe Übersetzer seine Arbeit nachher berichtigen?

Das bei μαστίζω[a] und μαστιγόω[u] genannte Verbum бити—бьѭ kehrt auch bei τύπτω[u] wieder (mat. 24. 49, 27. 30, marc. 15. 19, luc. 6. 29, 12. 45, 18. 13, 22. 64, 23. 48, act. 18. 17, 21. 32, 23. 2. 3, I cor. 8. 12), dann steht es für δέρω[u] (mat.

21. 35, marc. 12. 3. 5, 13. 9, luc. 12. 47. 48, 20. 10. 11, 22. 63, io. 18. 23, act. 5. 40, 16. 37, 22. 19, I cor. 9. 26, II cor. 11. 20), endlich für φραγελλόω[e] (mat. 27. 26, marc. 15. 15). Mit dem Zusatze камєнніємь drückt es das griechische λιθοβολεῖν[u] aus (mat. 21. 35, 23. 37, marc. 12. 4, luc. 13. 34, io. 8. 5, act. 7. 58. 59, 14. 5, hebr. 12. 20).

оуниčьжити scheint dem griechischen ἐξουδενέω[u] oder ἐξουθενόω[u] (-νέω) nachgebildet zu sein (marc. 9. 12, luc. 18. 9, I cor. 6. 4, II cor. 10. 10, gal. 4. 14), es kommt aber auch оукорити dafür in Anwendung (luc. 23. 11, act. 4. 11, rom. 14. 3. 10, I cor. 1. 28, 16. 11, I thess. 5. 20). Dieser Ausdruck, der einst stärkere Bedeutung in üblem Sinne gehabt zu haben scheint, als sie ihm nach unserem heutigen Sprachgefühl zukommt, steht auch für λοιδορέω[u] (io. 9. 28). Andere Bedeutungen für λοιδορέω wurden bereits erwähnt (S. 32).

XI.

Unter den Ausdrücken der materiellen Bewegung wollen wir von dem Verbum ити—идѫ, samt seinen Zusammensetzungen mit Präfixen wie възити, вънити, зайти, изити, мимоити, отити, поити, прити, проити, прѣити, разити сѧ, сънити—сънити сѧ und auch von solchen wie заходити, низъходити, обьходити u. ä., ungeachtet der Fülle der dadurch aufkommenden Bedeutungen des griechischen Wortvorrats, ganz absehen, um nicht die Grenzen der Arbeit zu stark zu überschreiten.

Es dürfte genügen, eine Auswahl von Beispielen aus diesem Bereiche zu treffen. Nehmen wir πορεύομαι[u] und ἔρχομαι[u]. Für πορεύομαι wurde fast immer das einfache идѫ, шьдъ, шьдъше oder zur Bezeichnung der Dauer ходити angewendet, nur selten steht грѧдѫ, noch seltener sind zusammengesetzte Ausdrücke wie изити, ишьдъ, поидѫ. Ebenso steht für εἰσπορεύομαι[u] in der Regel вънити und въходити. Bei ἔρχομαι dagegen ist грѧдѫ ziemlich oft zu finden, sonst aber regelmäßig прити, пришьдъ usw. So haben die beiden griechischen Ausdrücke πορεύομαι und ἔρχομαι für die Übersetzung die Rollen untereinander verteilt, das sieht man an solchen Beispielen wie mat. 8. 9: πορεύθητι—πορεύεται lautet: иди—идетъ, ἔρχου—ἔρχεται: приди—

прнаєтъ. Vgl. Ähnliches mat. 18. 7, 28. 11, luc. 7. 8, io. 14. 3, 16. 7. Das präsentische прнходнтн für ἔρχομαι findet man mat. 13. 19, marc. 1. 45, 4. 21, 10. 14, luc. 13. 7. 14, 16. 21, 18. 3. 5. 16, io. 3. 20, 4. 15, 5. 7, 10. 10, act. 19. 18, II io. 7. 10. Einige Abweichungen von dieser Regel können ganz gut erklärt werden, sie wurden durch den Zusammenhang der Erzählung veranlaßt. So hätte mat. 6. 5 ἐλθόντες durch прншьдъше wiedergegeben werden sollen, allein das gleich darauf folgende εἰς τὸ πέραν: на онъ полъ führte den Übersetzer zu dem bezeichnenderen Ausdruck прѣшьдъ, dadurch war sein feines Sprachgefühl besser befriedigt. Allerdings finde ich in marc. 5. 1 diesen Ausdruck nicht, da liest man nur прнд҄ж на онъ полъ, weil auf das Endresultat und nicht auf die Art und Weise das Gewicht fällt. Oder luc. 9. 23 εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν wurde durch einfaches аще кто хощетъ по мьнѣ нтн und luc. 10. 1 хотѣаше нтн übersetzt, weil hier weder прнтн noch прнходнтн am Platze wäre. Lehrreich ist folgendes Beispiel: luc. 15. 20 ἦλθε πρὸς τὸν πατέρα hätte eigentlich übersetzt werden sollen прнде къ отьцю своѥмоу, allein der Übersetzer bemerkte, daß gleich darauf die Worte folgen ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος (ѥще же ѥмоу далече с҄жщю), da schien es ihm nicht angebracht, den Ausdruck der Vollendung прнде anzuwenden, weil er ja noch weit weg war, er schrieb also lieber нде къ отьцю. Ähnliches ist der Fall io. 11. 29, 14. 23. Auch io. 8. 2 вьсн людьѥ надѣах҄ж къ нѥмоу konnte nur auf diese Weise gut übersetzt werden, weil von der nur einmal geschehenen, wenn auch Dauerhandlung die Rede war, hier würde also weder хождаах҄ж noch прнхождаах҄ж am Platze sein. Also auch hier läßt sich die Abweichung gut rechtfertigen. Dasselbe gilt noch für io. 20. 3, 26. 3. Nicht alle Stellen allerdings lassen sich in gleicher Weise erklären. So steht act. 8. 40 вънnде und 20. 11 вънндохъ in allen Texten, wo man ganz gut mit прнде, прндохъ hätte auskommen können; act. 11. 20 kann für въшьдъше die Lesart εἰσελθόντες[u] maßgebend gewesen sein, ganz so wie 15. 30 für сънnд҄ж man die Lesart κατῆλθον[u] heranziehen kann. Act. 20. 14 liest man in allen Texten ѣдохомъ (oder ѥдохомъ): hier wird der Übersetzer das Bedürfnis gefühlt haben, das bloße ἤλθομεν gehaltvoller auszudrücken, da es sich um die Fahrt auf dem Meere handelte. Hebr. 6. 7 τὸν ... ἐρχόμενον ὑετόν wurde der Situation

entsprechend durch съходаштаго дъжда übersetzt, ohne sich nach dem griechischen Ausdruck zu richten.

Das zusammengesetzte εἰσέρχομαι[u] wird fast ausnahmslos durch въходити — вънити übersetzt, nur dreimal findet man, vielleicht auch nicht zufällig, sondern absichtlich, den Ausdruck вълѣзѫ angewendet: marc. 16. 5, io. 3. 4, act. 23. 16. Das dreimal vorkommende εἰσιέναι[u] unterscheidet sich in der Übersetzung nicht von εἰσέρχεσθαι.

Für ἐπέρχεσθαι[u] gilt als Übersetzung наити (luc. 1. 35, 11. 22, act. 1. 8), allein luc. 21. 26, ephes. 2. 7, iac. 5. 1 steht nur einfach грѧдѫштиихъ, während luc. 21. 35 ἐπελεύσεται придетъ lautet; ebenso act. 8. 24, 13. 40, 14. 19. Dem συνέρχεσθαι[u] stehen verschiedene Übersetzungen zur Seite. Am nächsten lag das wörtliche сънити сѧ (mat. 1. 18, marc. 14. 53, I cor. 14. 23) oder съходити сѧ (I cor. 11. 20. 33. 34, 14. 26), hieher gehört auch das Partizip сьшьдъ (act. 1. 6. 21, 16. 13, 25. 17, 28. 17); dann aber konnte auch das einfache ити zur Anwendung kommen, wenn ein Zusatz mit der Präposition съ dabei war, so: съ нима нае (act. 9. 39), съ нимь надж (ib. 10. 23), ити съ нима (ib. 11. 12), не шьдъша съ нима (ib. 15. 38); es steht auch прити oder приходити mit ähnlichem Zusatz (luc. 23. 55, io. 11. 33, act. 10. 45), ferner приходити ohne jeden Zusatz (act. 5. 16, 19. 32, 21. 16); ferner wird auch събрати сѧ gebraucht (marc. 3. 20, act. 10. 27, I cor. 11. 17) und endlich сънимати сѧ (luc. 5. 15, io. 18. 20, act. 21. 22, I cor. 11. 18). Auch für das oben zitierte (mat. 1. 18) сънидоста сѧ schreiben einige alte Texte сънѧста сѧ.

Für прѣити — прѣидѫ lag vor im Griechischen παρελθεῖν[u], διελθεῖν, ferner μεταβῆναι[u] und selbst μεταίρειν[c]; das Fahren im Kahn rief das Verbum прѣв(ла)ти hervor: luc. 8. 22 прѣвлѣмъ und dieser Ausdruck unter gleichen Umständen steht für διαπεράω[u]: mat. 9. 1 διεπέρασε прѣвле (im Schiffe), 14. 34, marc. 6. 53 διαπεράσαντες: прѣвѣвъше (im Schiffe), marc. 5. 21 διαπεράσαντος прѣвѣвъшю (im Schiffe), dagegen luc. 16. 26, wo nicht von der Fahrt die Rede ist, blieb man für διαπερῶσιν bei прѣходятъ. Act. 21. 2, wo wieder von Schiffahrt die Rede ist, wurde διαπερῶν, auf πλοῖον bezogen, übersetzt durch возимъ (mat. возомь сии, richtig везомь си oder возимь си). Während sonst παρελθεῖν прѣити lautete, wählte der Übersetzer mat. 8. 28, 14. 15, marc.

6. 48, luc. 12. 37, 17. 7 den Ausdruck мниѫти und mat. 24. 34. 35, 26. 39. 42, marc. 14. 35 мимо ити, präsentisch мимо ходити (luc. 11. 42, 18. 37); daß ihm dieser Wechsel gleichgültig war, zeigt luc. 21. 33, wo dasselbe παρελεύσονται einmal мимо идѫтъ und gleich darauf не имѫтъ прѣити lautet. Im Apostolus steht nur einmal мимоуходѧщее лѣто (I petr. 4. 3), sonst immer nur мимоходити oder мимо ити und прѣити. Vgl. Entst. 290.

Für περιπατέω[u] ist stehender Ausdruck der Übersetzung ходити, das gilt fast ausnahmslos, unter den 39 Beispielen des Evangelientextes kommt nur zweimal das Partizip грѧдѫшта und грѧдѫштема und zweimal von идѫ vor: идѫшта, иди. Wenn man sich diese Beispiele näher ansieht, kann man auch den Grund, warum der Übersetzer hier von ходити Abstand nahm, ganz gut einsehen: marc. 16. 12 ist грѧдѫштема gesagt, weil der Übersetzer das Geben mit dem Ziel des Entgegenkommens ausdrücken wollte; dasselbe gilt von io. 1. 36, von dem herankommenden Jesus ist die Rede; ungefähr dasselbe kann man von luc. 24. 17 sagen: Christus fragte zwei Herantretende (идѫшта, nicht ходѧшта) und io. 5. 8 in der Parallele zu ходи der obigen Evangelien (mat. 9. 5, marc. 2. 9, luc. 5. 23) fühlte der Übersetzer richtig, daß er hier nicht sagen kann ходи, weil hier der Zusatz въ домъ свои folgt, er mußte nach richtigem Sprachgebrauch, den wir noch heute nachfühlen, sagen: иди въ домъ свои. Im Apostolus sind alle 53 Beispiele konsequent durch ходити übersetzt worden. Man kann an diesem eklatanten Fall die große Sorgfalt und feine Beobachtungsgabe des Übersetzers kennen lernen und den richtigen Maßstab zur Wertschätzung seiner Arbeit gewinnen.

Das oben erwähnte сънѧти gilt für καθαιρεῖν[u] (marc. 15. 36. 46, luc. 23. 53, act. 13. 29), doch kommen auch andere Ausdrücke in Betracht: низъложити (luc. 1. 52), разорити (luc. 12. 18, act. 13. 19, durch Substantiv разорение ausgedrückt act. 19. 27), раздроушити (II cor. 10. 4). Bei diesem Wechsel der Ausdrücke war zum Teil die Berücksichtigung des Zusammenhanges maßgebend, z. B. bei низъложити wird das persönliche Objekt (δυνάστας[u]) die Wahl des Verbums bestimmt haben, da man dort weder разорити noch раздроушити hätte sagen können, in der Tat war der Ausdruck низъложити vortrefflich gewählt.

Für ἀναβαίνω[u] war възити der stehende Übersetzungsausdruck, in dauernder Aussage въсходити; die Zahl der Beispiele für das erste Verbum ist groß, über 30 Fälle, въсходити liest man: mat. 20. 17. 18, marc. 1. 10, 4. 8, 11. 32. 33, luc. 18. 31, 19. 28, io. 1. 52, 5. 62, 20. 17; einigemale възлѣзѫ (luc. 5. 19, 19. 4, act. 20. 11, ephes. 4. 9); вълѣзе (mat. 15. 39) richtet sich wohl nach der Lesart ἐμβαίνει[c], doch kommt вълѣзе auch sonst vor (io. 21. 3, act. 18. 22) und вънидє (marc. 6. 51, luc. 18. 10), въходать (luc. 24. 38); изити (act. 21. 12, ephes. 4. 10), прити (act. 21. 31), ити act. 25. 9).

Erwähnenswert ist für ἀναβαίνειν die Stelle io. 21. 3 въсѣдѫ (въ корабль), wo die Übersetzung ganz frei nach dem Zusammenhange gemacht wurde. Auch io. 10. 1 прѣлазя für ἀναβαίνων scheint glücklich gewählt zu sein, weil es sich um einen schleichenden Dieb handelt und diese schlagen gewöhnlich Umwege ein. Ebenso mit Vorbedacht ist marc. 4. 32 въздрастетъ für ἀναβαίνει gewählt worden, da es sich um einen Baum handelt. Ganz frei, aber verständlich und natürlich wurde mat. 17. 27 τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον übersetzt: ѭже имеши прѣжде рыбѫ възьми. Auch bei ἐπιβαίνω[u] richtete sich der Übersetzer nach dem Zusammenhang: ἐπέβην ist придохъ (act. 20. 18), ἐπιβάς: пришьдъ (act. 25. 1), aber den Esel besteigen lautet (mat. 21. 5) ἐπιβεβηκώς: въсѣдъ (на осла) und sich einschiffen ebenso: act. 21. 2 ἐπιβάντες: въсѣдъше, ib. 21. 6 ἐπέβημεν: въсѣдохомъ, 27. 2 wie 21. 2.

Dem griechischen ἐπισκέπτομαι entspricht посѣтити oder посѣщати, nur act. 6. 3 wurde so wie in der Vulgata auch hier ein anderer Ausdruck gesucht: ἐπισκέψασθε ... ἄνδρας: изищите ... з҃ моужь (christ. šiš.).

Das Verbum ἄγω[u] in transitiver Bedeutung lautet вести—ведѫ und водити, dann привести—приводити, dabei ist das Bestreben des Übersetzers wahrzunehmen, daß er einen mit Präfix versehenen Ausdruck nur dort anwendete, wo der Sinn engere Beziehung wünschenswert machte. Auch darin spiegelt sich sein gutes Sprachgefühl ab. Wo aber ἄγω eine andere, zumeist intransitive Bedeutung hat, wurde die Übersetzung darnach gemacht; z. B. ἄγωμεν als Ausruf lautet идѣмъ oder die Phrase (luc. 24. 21) τρίτην ἡμέραν ἄγει wurde übersetzt третии дьнь иматъ; act. 19. 38 ἀγόραιοι ἄγονται lautet: старѣишинꙑ сѫть. An einer

Stelle (io. 19. 4. 13), wo zu ἄγειν noch der Zusatz ἔξω gehört, wurde die Übersetzung auch beim Verbum mit Präfix versehen: изведѫ вънъ, изведе вънъ. In ähnlicher Weise (rom. 2. 4) въ покаıаниѥ тѧ въводитъ. Sonst steht въводити für ἀπάγω (mat. 7. 13. 14), das auch mit einfachem вести übersetzt wird (mat. 26. 57, 27. 2. 31, marc. 14. 44. 53, 15. 16, luc. 13. 15), einmal (luc. 23. 26) повести, vortrefflich gewählt. Was man bei der Zusammensetzung mit ἀπό vor allem erwartet hätte, nämlich отъвести, steht nur act. 12. 19, 24. 7.

Für ἀνάγω u lautet die Übersetzung възвести — възведѫ, allein luc. 2. 22, wo vom Jesu als Kind die Rede ist, wählte der umsichtige Übersetzer das Verbum възнести, weil man eben das Kind tragen mußte. Ebenso konnte man von dem dargebrachten Opfer nur das Verbum възнести gebrauchen (act. 7. 41); act. 12. 4 wurde richtig извести übersetzt, weil man den Petrus aus dem Gefängnis heraus dem Volke vorführen sollte. In passiven Formen wird das Verbum отъвести сѧ—отъвезѫ сѧ angewendet, aber act. 28. 10 war der Verfasser veranlaßt, um eine deutliche Übersetzung zu liefern, die Worte ἀναγομένοις ἐπέθεντο so auszudrücken: ѡтплоути хотѧщемъ намъ вꙃложишѧ (sc. in das Schiff) — nur ist dabei die Frage, ob die erste Übersetzung so lautete und ob das nicht eine nachträgliche Änderung ist, denn in šiš. liest man wörtlicher отьвозещимь се намь (mat. hat gewiß unrichtig ѿвезьшимь се намь). Im nächsten Verse steht schon in allen Texten für ἀπήχθημεν ἐν πλοίῳ die Übersetzung: вꙃсѣдохомъ въ корабль, wo nach der griechischen Vorlage etwas anderes zu erwarten war.

Das Verbum συνάγω u hat seine ständige Übersetzung събрати — събирати, mat. 13. 47 ist die Lesart des Marianus избъравъшю nicht richtig, es muß vielmehr mit Zogr. Assem. und Ostrom. събъравъшю gelesen werden. Nur an zwei Stellen (luc. 17. 37, act. 11. 26) findet man das Synonymon сънимати сѧ für събирати сѧ, was bei der Häufigkeit des сънъмъ gegenüber съборъ gerade in den ältesten Texten auffallend erscheint. Man hätte häufiger сънимати сѧ erwarten können. Übrigens dieser Ausdruck kommt in der Tat öfters vor, nur nicht im Zusammenhang mit dem erwähnten griechischen Ausdruck. Auch hier bewährte sich die Einsicht des Übersetzers seinem Original gegenüber, indem mat. 25. 35. 38. 43, wo von der Einführung

eines Gastes die Rede ist, das allein dem Zusammenhang entsprechende Wort въвестн — въведѫ gebraucht wurde.

Der griechische Ausdruck ὑπάγω[u], der beinahe immer nur im Präsens, und zwar sehr häufig als ὕπαγε und ὑπάγετε vorkommt, lautet in der Übersetzung regelmäßig иди — идѣте, im Imperfekt liest man io. 6. 21 ѣдѣахѫ und ib. 12. 11 идѣахѫ: im ersten Falle ist von einer Schiffahrt die Rede, gerade so wie io. 6. 17 derselbe Ausdruck für ἤρχοντο angewendet wurde.

Das einfache τρέχω[u] ist текѫ, für προτρέχω[e], weil τάχιον dabei steht (io. 20. 4), genügte dem Übersetzer (für προέδραμε) zu sagen: тече скорѣе, luc. 19. 4 προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν lautet ebenfalls прѣдн текъ; εἰσδραμοῦσα[a] (act. 12. 14) ist auch притекъши, ebenso ist притекѫ für κατατρέχω[a] und συντρέχω[u] gebraucht (act. 21. 32, marc. 6. 33, act. 3. 11), doch I petr. 4. 4 не съходащимъ сѧ вамъ entspricht dem griechischen μὴ συντρεχόντων ὑμῶν; für προσδραμών gilt auch act. 8. 30 притекъ, dagegen mar. 9. 15 für προστρέχοντες[u] пририцѫще; für περιτρέχω[c]: прѣтещи (marc. 6. 55, vl. обити). In persönlicher Bedeutung wurde прѣдътеча für πρόδρομος[a] bereits erwähnt, für συνδρομή[a] lautet die Übersetzung сътечение (act. 21. 30). Wie man sieht, konnte der Übersetzer der Mannigfaltigkeit der griechischen Präfixe nur zum Teil nachkommen. Auch für ῥέω (io. 7. 38) lautet die Übersetzung истекѫтъ водъі живъі.

Die Übersetzung des Verbums ἀκολουθεῖν[u] ist bemerkenswert. Am meisten üblich ist dafür der Ausdruck ити по- mit dem Lokal, also по мънѣ, по немь, по тебѣ, по Исусѣ usw. Davon gibt es sehr viele Beispiele, z. B. идѫ по тебѣ mat. 8. 19, идѫ по Исѣ mat. 27. 55, marc. 10. 52, act. 12. 8. 9; statt ити steht грѧдѫ (mat. 8. 10. 22, 9. 9, marc. 2. 14, 8. 34, luc. 18. 22, io. 1. 44), auch ходити по- kommt vor (marc. 9. 38, 15. 41, luc. 9. 23, io. 8. 12, 12. 26); statt der Wendung mit по- steht въ слѣдъ ити mit dem Genitiv: въ слѣдъ идѫ mat. 8. 1, въ слѣдъ идомъ 19. 27, vgl. marc. 2. 14, 10. 28, 14. 54, luc. 5. 11. 28, 22. 54, 23. 27, io. 20. 6, 21. 20, act. 13. 43; auch mit ходити въ слѣдъ: mat. 21. 9, marc. 10. 21, 11. 9, luc. 9. 49. 59; oder въ слѣдъ мене грѧдетъ mat. 10. 38, luc. 18. 43. Nachdem schon die Phrase ити, ходити, въ слѣдъ geläufig war, wundert man sich nicht über das Auftauchen selbst des Verbums послѣдовати: не послѣдова намъ (marc. 9. 38), послѣдоующюмоу (luc.

7. 9), ja sogar посл҄ѣдьствовати (act. 21. 36, I cor. 10. 4). Die letzte Wortbildung sieht zwar so aus, als wäre sie von einer anderen Person eingetragen. In der Tat kommt in šiš. (I cor. 10. 4) nur die Form послѣдоующе vor. Doch muß man gleich hinzufügen, daß selbst im Evangelientexte послѣдьствовати begegnet, und zwar marc. 16. 17 für παρακολουθεῖν[u] und 16. 20 für ἐπακολουθεῖν, sowohl in Mar. wie Ostrom. Der ganze Sachverhalt sieht daher so aus, daß der Übersetzer erst dort, wo er mit der geläufigen Wendung ити по oder въ слѣдъ für persönliche Nachfolge nicht auskommen konnte, ein neues Wort послѣдовати und послѣдьствовати gebildet hat, das das Folgende oder Späterkommende im allgemeinen bezeichnen sollte, ohne Angabe einer Person, der man nachfolgt.

Die Übersetzung von συναθροίζω[u] lautet съвъкоупл҄ѩти (luc. 24. 33) und събьрати (act. 12. 12, 19. 25). Es ist zu beachten, daß der erste Ausdruck aus dem Evangelium, der zweite aus Apostolus belegt ist.

Eine gelungene Übersetzung bildet скꙑтати сѧ für ἀστατεῖν[u] (I cor. 4. 11). Derselbe Ausdruck begegnet auch in hebr. 11. 38 für das Partizip πλανώμενοι[u]: скꙑтаѭще сѧ, während sonst dieses Verbum aktiv und passiv durch прѣльстити wiedergegeben wird (mat. 24. 4. 5. 11. 24, marc. 13. 5. 6, luc. 21. 8, io. 7. 47). Davon weiter unten.

Die übliche Übersetzung des Verbums λαμβάνω[u] ist примати — приѩти, viel seltener steht dafür вꙁѧти (mat. 5. 40, 13. 31. 33, 16. 5. 7. 8. 9. 10, 17. 27, 25. 3, marc. 8. 14, luc. 24. 43, act. 17. 9, 27. 35, iac. 4. 3). Ein Unterschied zwischen diesen Ausdrücken ist kaum herauszufühlen, wohl aber kann отѧти (mat. 15. 26, marc. 7. 27) durch den Zusammenhang gerechtfertigt erscheinen. Ebenso ist поѩти bei женѫ als Objekt mit Absicht gewählt, weil es offenbar dem Sprachgebrauch entsprach (marc. 12. 19, 20. 21. 22, luc. 20. 28. 29. 30. 31). Auch für ‚gefangen nehmen‘ steht поѩти (io. 18. 31, 19. 1. 6. 27, act. 9. 25, 16. 3, 21. 32). Das einfache ѥмъше erscheint mat. 21. 35. 39, marc. 12. 3. 8, luc. 5. 5, 9. 39. Die Phrase οὐ λαμβάνεις πρόσωπον (vulg. ‚non accipis personam‘) luc. 20. 21 lautet nach der freien Übersetzung: не на лица ꙁьриши, dagegen gal. 2. 6 πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (vulg. so wie oben) entfernt sich der slawische Text und lautet nach allen Hand-

schriften so: лица богъ чловѣкоу не обиноуіеть сѧ. Die erste deutliche Übersetzung ist nachgebildet den Worten mat. 22. 16, marc. 12. 14, wo man liest не зьриши на лице чловѣкомъ: οὐ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων; die zweite ist ziemlich unklar ausgedrückt, es soll bedeuten: ‚Gott sieht die Person des Menschen nicht an'. Das Verbum обиновати сѧ kehrt wieder in ephes. 6. 9, col. 3. 25 in dem Ausdruck обиновеније лицю für προσωποληψία[a], sonst wird προσωποληπτεῖν[a] (iac. 2. 9) übersetzt на лица зьрѣти und προσωπολήπτης[a] wird act. 10. 34 aufgelöst: не на лица зрить богь šiš. oder не на лица зрен богь christ. Vgl. S. 61.

Noch sind zu erwähnen rom. 7. 11: ἁμαρτία ἀφορμὴν[a] λαβοῦσα: грѣхъ винѫ обрѣтъ (so in allen Texten), während es kurz vorher (ib. 7. 8) винѫ приемъ (vl. приимъ грѣхъ) hieß (auch in allen Texten). Dieses Abfallen von der einmal gewählten Übersetzung in unmittelbarer Aufeinanderfolge ist sehr beachtenswert als ein Beweis, daß selbst dieselbe übersetzende Person nicht immer gleich übersetzte. I tim. 4. 4 lautet das Original μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον in der Übersetzung: съ похвалениіемъ ıадомо. Man wird erstaunt fragen, wie der Übersetzer dazu kam, λαμβανόμενον durch ıадомо wiederzugeben? Die Erklärung steckt in den vorausgegangenen Worten, wо von βρώματα ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας die Rede ist. Weil es da gesagt wird ıаже богъ съзьда на сънѣдение съ похвалиениѥмь, entschloß sich der Übersetzer im nachfolgenden Verse sinngemäß aus сънѣдение den Ausdruck ıадомо abzuleiten.

In ἀναλαμβάνω[u] spiegelt sich aktiv възьвигнѫти (act. 7. 43), поıати (act. 20. 13, 23. 31, II tim. 4. 11), възѧти (ephes. 6. 13) und приıати (ephes. 6. 16) ab. Vom Einschiffen lautet das Verbum въсѧдити (act. 20. 14). Passiv von Christi Himmelfahrt ist heute noch bekannt der Ausdruck вънести сѧ (marc. 16. 19, act. 1. 2. 11. 22, I tim. 3. 16). Doch ist luc. 9. 51 für ἀνάληψις[e] nicht възнесение gebraucht, sondern въсхождение. Als terminus technicus für Christi Himmelfahrt ist die Benennung възнесение schon im Ostromirschen Evangelium nachweisbar.

Der Ausdruck ἀπολαμβάνειν[u] hat seine Übersetzung: въсприıати, приıати, поıати, während ἐπιλαμβάνεσθαι[u] gewöhnlich durch das einfache ıати ausgedrückt wird (mat. 14. 31, marc. 8. 23, luc. 20. 20, 23. 26, act. 16. 19, 18. 17, 21. 30. 33, I tim. 6. 12.

19, hebr. 8. 9), es begegnet aber auch прнıатн (luc. 9. 47, 14. 4, hebr. 2. 16) und поıатн (act. 9. 27, 17. 19, 23. 19).

Auch für καταλαμβάνειν" gilt ıатн (marc. 9. 18, io. 8. 3. 4, 12. 35) und einmal обьıатн (io. 1. 5); in übertragener Bedeutung wurde καταλαμβάνεσθαι durch разоумѣтн, разоумѣватн ausgedrückt (act. 4. 13, 10. 34, 25. 25). Endlich übertragene Bedeutung in aktiver Art, als ‚erzielen' wurde durch постнгнѫтн wiedergegeben (rom. 9. 30, I cor. 9. 24, ephes. 3. 18, phil. 3. 12. 13 I thess. 5. 4).

Dem παραλαμβάνω" entspricht gewöhnlich поıатн, das in mat. marc. luc. fast ausschließlich angewendet wird; in allen vier Evangelientexten findet man прнıатн statt поıатн nur marc. 7. 4, io. 1. 11, einmal прѣıатн (mat. 27. 27). So auch in act. 15. 39, 16. 33, 21. 24. 26. 32, 23. 18. Merkwürdigerweise steht in einigen anderen Texten des Apostolus überwiegend der Ausdruck прнıатн: I cor. 11. 23, 15. 1. 3, gal. 1. 12, phil. 4. 9, col. 2. 6, 4. 17, I thess. 2. 13, 4. 3, II thess. 3. 6, hebr. 12. 28. Diese Ungleichheit verdient jedenfalls beachtet zu werden. Erwähnenswert ist die Stelle gal. 1. 9, wo dem griechischen Texte παρ' ὃ παρελάβετε folgende Übersetzung gegenübersteht: паче ѥже благовѣстнхомъ, d. h. statt zu sagen ‚wenn einer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als das was ihr empfangen habt' gab der Übersetzer folgenden Text: ‚wenn einer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als das was wir verkündigt haben'. Dieser Unterschied in der Übersetzung entspricht ganz dem Charakter, den wir so oft beobachten konnten.

An der Bedeutung прнıатн, въспрнıатн nimmt teil noch ein Verbum, nämlich ἀπέχω" mit einem speziellen Fall seiner Anwendung: mat. 6. 2 ἀπέχουσι τὸν μισθόν: въспрннмѫтъ мьздѫ, ib. 6. 5. 16 въспрнѥмлѭтъ (besser vielleicht въспрннмѫтъ), luc. 6. 24 ἀπέχετε τὴν παράκλησιν: въспрнıасте оутѣхѫ, phil. 4. 18 ἀπέχω πάντα: прнıахъ же вꙑ вьсѧ christ. (hier ist das Verbum richtig genommen, doch вꙑ stört und statt вьсѧ sollte stehen вьсıа); die Wahl des Ausdrucks entspricht gut den Parallelstellen, dagegen beruht die spätere angebliche Berichtigung оудалıаю же се всего — so liest man in mat. und den Texten der sogenannten zweiten Redaktion — auf Unkenntnis der griechischen Sprache betreffs der speziellen Bedeutung des ἀπέχω; aber auch die Lesart eines serbischen Apostolus (Hilf. 3) кромѣ ѥсмь

вьсѣхь kann nicht gutgeheissen werden. Vgl. noch philem. 15 да вѣчьнааго приимеши (ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς: ,damit du ihn ewig besitzen könntest'). Eine andere näherliegende Bedeutung des Verbums ἀπέχω lautet in der Übersetzung отъстоıати (mat. 15. 8, marc. 7. 6, luc. 24. 13), auch остати сѧ oder vielleicht besser отъстати сѧ (останѣте сѧ I petr. 2. 11 christ., ѿстати се mat.), doch ist das, wie es scheint, eine spätere Lesart, denn šiš. schreibt ѡгрѣбати се, man liest nämlich I thess. 5. 22 in allen alten Texten ѡгрѣбаите сѧ (nur mat. schreibt оудаıаите се). Der Ausdruck оудаıати сѧ steht act. 15. 20. 29 in christ., aber wahrscheinlich ist auch das sekundär, weil hier mat. für ἀπέχεσθαι an beiden Stellen ѡгрѣбати се hat. Aber auch damit ist ἀπέχω noch nicht abgetan: marc. 14. 41 die Lesart ἀπέχει τὸ τέλος, ἦλθεν ἡ ὥρα lautet in der Übersetzung: приспѣ коньчина приде часъ. An zwei anderen Stellen gebrauchte der Übersetzer, seiner Bewegungsfreiheit nachgebend, хранити сѧ: I thess. 4. 3 ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας: храните себе отъ любодѣıаниıа und I tim. 4. 3 ἀπέχεσθαι βρωμάτων: хранити се отъ брашьнъ. Dieses letztgenannte Verbum steht I tim. 4. 16 für ἔπεχε σεαυτῷ (,gib acht auf dich selbst'): храни сѧ, während ἐπέχω sonst verschiedenartig lautet: luc. 14. 7 ἐπέχων: одрьжа, act. 3. 5 ἐπεῖχεν αὐτοῖς: прилежаше ıею, act. 19. 22 ἐπέσχε χρόνον: прѣбысть брѣма, phil. 2. 16 λόγον ζωῆς ἐπέχοντες: слово животьно прѣдрьжаще ,festhaltend an dem Lebenswort'. Man kann auch in dieser Verschiedenartigkeit die starke Rücksicht auf den guten Sprachgebrauch wiederfinden.

Das oben zitierte вьзнести ist übliche Vertretung von ὑψόω[u], ausnahmslos an allen Stellen, dagegen ist ὕψος[u]. высота (ephes. 3. 18, 4. 8, iac. 1. 9), nur ἐξ ὕψους wird echt volkstümlich durch съ выше übersetzt (luc. 1. 78, 24. 49). Auch für ὕψωμα[a] gilt высота (rom. 8. 39, II cor. 10. 5). Da ὑψηλός[u] высокъ bedeutet, wurde ὑψηλοφρονεῖν[a] übersetzt высокомѫдрьствовати.

Das Verbum στρέφω[u] nebst seinen Zusammensetzungen ἀποστρέφω[u], ἐπιστρέφω[u], ὑποστρέφω[u] dreht sich im Kreise der Ausdrücke обратити, вьзвратити. Und zwar für das einfache στρέφω steht immer (einige 20 mal) der Ausdruck обратити, nur mat. 7. 6 liest man das einfache вращьше сѧ; für ἀποστρέφω[u] gilt вьзвратити (mat. 26. 52, 27. 3, act. 3. 26), dann отъвратити (mat. 5. 42, rom. 11. 26, II tim. 1. 15, tit. 1. 14), обратити

(II tim. 4. 44), einmal ραζβραιματη (luc. 23. 14), das letztere ist ganz richtig gewählt, weil es eine Beschuldigung der Irreführung ausdrücken soll; endlich hebr. 12. 25 отрицати сѧ, hervorgerufen allem Anscheine nach durch das vorhergehende zweimalige отреши сѧ, dessen griechisches Original allerdings παραιτεῖσθαιᵘ und nicht wie an letztgenannter Stelle ἀποστρέφεσθαι lautet. Für ἐπιστρέφωᵘ ist am zahlreichsten die Übersetzung обратити сѧ (etliche 25 Fälle), weniger oft възвратити (und zwar: mat. 10. 13, 12. 44, 24. 18, marc. 13. 16, luc. 2. 20, 8. 55, 17. 31, act. 15. 36, gal. 4. 9, II petr. 2. 21. 22). Endlich für ὑποστρέφωᵘ herrscht fast ausschließlich възвратити сѧ, in mehr als 30 Beispielen, nur einmal (luc. 24. 33) вратисте сѧ und einmal (hebr. 7. 1) обращьша сѧ, doch das letzte Beispiel stützt sich nur auf die Lesart in christ., in mat. steht auch hier das gewöhnliche вьзвращающа се, entsprechend dem ὑποστρέφοντι; luc. 24. 33 liest man ebenfalls in Ostrom. възвратисте сѧ. Darnach ist also bei ὑποστρέφω die Übersetzung възвратити сѧ geradezu ausnahmslos. Ein Gesamtüberblick über die Verwendung des slawischen Wortmaterials für die oben aufgezählten griechischen Ausdrücke läßt keinen Zweifel aufkommen, daß die Wahl mit einem gewissen Vorbedacht geschah.

Es gibt noch viele Belege für die selbständige Übersetzung nicht nach dem griechischen Wortlaut, sondern dem Sprachgeist des slawischen Idioms entsprechend. Z. B. marc. 1. 32 ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος: егда захождааше слъньце oder das schon oben zitierte luc. 21. 38 ὁ λαὸς ὤρθριζεν: нъ оутра прихождаахѫ oder luc. 14. 31 συμβαλεῖν εἰς πόλεμον: сънити сѧ на брань; αὐλίζεσθαιᶜ: въдворити сѧ (mat. 21. 17, luc. 21. 37) wurde schon einmal erwähnt, ist vielleicht eine Übersetzung, aber so gelungen, daß sie im Russischen noch heute fortlebt; ebenso gelungen ist въселити сѧ für ἐνοικεῖνᵃ (II cor. 6. 16, col. 3. 16, II tim. 1. 5). Echt volkstümlich ist врьхѫ für ἀλοᾶνᵃ (I cor. 9. 9. 10, I tim. 5. 18). Für φιμοῦνᵘ steht обрътити, das sonst durch обоуздаавати vertreten wird (I petr. 2. 15), aber mat. 22. 14 findet man gegen Erwartung dafür das Wort срамити; es handelt sich um das zum Schweigen bringen, die Vulgata schreibt auch ‚silentium imponere'. Der slawische Übersetzer wollte nicht nur das Schweigen hervorheben, sondern auch noch die Beschämung in den Wortlaut seiner Übersetzung hineinbringen.

Für παύεσθαι[u] ist die übliche Übersetzung прѣстаꙗти—прѣстати, so an allen übrigen Stellen mit folgenden Ausnahmen: luc. 8. 24, Christus befahl τῷ ἀνέμῳ καὶ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος καὶ ἐπαύσαντο: ȥапрѣти вѣтроу и влънению морьскоумоу и оулеже und I cor. 13. 18 εἴτε γλῶσσαι, παύσονται: аще ли ѥȥыци, оумлъчеть šiš. (vl. оумлъкноуть christ.); in transitiver Anwendung I petr. 3. 10 παυσάτω τὴν γλῶσσαν: да оудрьжить ѥȥыкь šiš. — lauter gelungene Abweichungen. Noch kann als Beleg freier Übersetzung zitiert werden act. 20. 1 μετὰ δὲ παύσασθαι τὸν θόρυβον: по оуставлении млъвѣ christ. (vl. плища mat.), entsprechend dem Ausdruck оустависта (act. 14. 18): κατέπαυσαν[a], während sonst auch починиѫти gebraucht wird (hebr. 4. 4) und transitiv κατέπαυσεν (4. 8): аще бы . . . поконалъ, ib. 10 покои сѧ. Das Substantiv покоище für κατάπαυσις[a] wurde schon einmal erwähnt.

Den Ausdruck χαλᾶν[u] übersetzte man einigemale съвѣсити (marc. 2. 4, act. 9. 25) und иȥъвѣсити (act. 27. 30, II cor. 11. 33), aber vom Netze, das man ins Meer warf, konnte man weder съвѣсити noch иȥъвѣсити sagen, sondern man wählte das Verbum въметѫ (въметѣте luc. 5. 4, въметемъ luc. 5. 5, var. въврьжемъ).

Für das oben erwähnte πλανάω[u] ist das Verbum льстити nachweisbar (io. 7. 12, II tim. 3. 13, I io. 1. 8, 2. 26, 3. 7, I cor. 6. 9, 15. 33, gal. 6. 7, iac. 1. 16). In intransitiver Bedeutung (d. h. in passiver Form des Verbums πλανάομαι) steht die Übersetzung блѫдити (mat. 22. 29, marc. 12. 24. 27, tit. 3. 3, I petr. 2. 21, hebr. 3. 10) und ȥаблѫдити (mat. 18. 12. 13, iac. 5. 19, II petr. 2. 11). Einmal steht das Partizip des Verbums блаȥнити сѧ (hebr. 5. 2), übrigens scheint das erst eine spätere Lesart des christ. und mat. zu sein, da šiš. bei dem Ausdruck ȥаблоуждающиихь verbleibt.

Das Substantiv блѫдъ steht für ἀσωτία[u] (ephes. 5. 18, tit. 1. 6), doch wird dieser Ausdruck in I petr. 4. 4 durch несъпасение wiedergegeben, allerdings scheint auch das eine spätere Lesart zu sein, die von šiš. und mat. nicht bestätigt wird. In šiš. liest man die Worte εἰς τὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν so übersetzt: вь снетние тѣмь блоудомь und in mat. вь синтние тѣмь блюдомь, also die Übersetzung блѫдъ für ἀσωτία scheint fest zu stehen; auch luc. 5. 13 lautet das Adverbium ἀσώτως[c]: блѫдьно.

Für das Verbum стрѣщи — стрѣгѫ liegt das griechische Wort ἀγραυλεῖν[e] (luc. 2. 8) vor, aber noch häufiger ist dafür τηρέω[u] (mat. 27. 36. 54, 28. 4, act. 12. 5. 6, 16. 23, 24. 23, 25. 4). Neben dieser mehr materiellen Bedeutung kommt im übertragenen Sinne der Beobachtung und Wahrnehmung als Übersetzung desselben Verbums τηρέω блюсти und съблюсти in Betracht, man liest es so mat. 19. 17, 23. 3, 28. 40, marc. 7. 9, io. 2. 10, 8. 50. 52. 55, 12. 7. 14. 15. 21. 23. 24, 15. 10. 20, 17. 11. 12. 15, act. 15. 5. 24, 21. 25, 25. 21, I cor. 7. 37, II cor. 11. 9, ephes. 4. 3, I thess. 5. 23, I tim. 5. 22, 6. 14, II tim. 4. 7, iac. 1. 27, 2. 10, I petr. 1. 4, II petr. 2. 4. 9. 17, 3. 7, I io. 2. 4. 5, 3. 22. 24, 5. 2. 3. 18, iud. 1. 6. 13. 21. Statt des einfachen steht im Griechischen das zusammengesetzte Verbum συντηρέω[a]: съблюсти (mat. 9. 17, luc. 2. 19, 5. 38).

Seltener wird für τηρέω und συντηρέω das Verbum хранити angewendet (io. 9. 16, act. 25. 21, I io. 2. 3) und съхранити (io. 17. 6, II petr. 3. 7), marc. 6. 20 хранити: συντηρέω. Warum an diesen Stellen auf einmal хранити oder съхранити auftritt, wo (z. B. in io. 9. 16 oder I io. 2. 3) ganz gut блюсти am Platz wäre, ist schwer zu sagen; bei act. 25. 21 hat man die Variante стрѣгѫ. Das Wort хранити, съхранити hat übrigens seinen Bedeutungskreis, vor allem in dem Verbum φυλάττω. Das zusammengesetzte παρατηρέω[u] lautet in der Übersetzung назирати (marc. 3. 2, luc. 6. 7, 11. 1) und im Aorist съглядати (luc. 20. 20). Im Apostolus act. 9. 24 liest man παρετήρουν: стрѣжахоу und gal. 4. 10 παρατηρεῖσθε: соумьните сѧ. Zu dieser Wahl des Ausdrucks stimmt im Evangelium (luc. 17. 20) παρατήρησις: сѫмьнѣние. Man sieht auch hier ein gewisses Schwanken. Das zuletzt erwähnte Wort steht sonst für στέλλομαι[a]: II cor. 8. 20 στελλόμενοι τοῦτο: соумнеще се сего, an einer anderen Stelle (II thess. 3. 6) στέλλεσθαι ὑμᾶς lautet лоучити се вамь, gut gewählt, da hier vom ‚sich zurückziehen' die Rede ist. Die Zusammensetzung оусѫмьнѣти сѧ entspricht dem griechischen διστάσαι (von διστάζω[e]): mat. 14. 31, 28. 17 oder dem διακρίνεσθαι[u]: mat. 21. 21, marc. 11. 23. act. 10. 20, 11. 12, iac. 1. 6 (соумнен се), rom. 4. 20 (оусоумнѣ се).

Für κοιμᾶσθαι[u] hatte man verschiedene Übersetzungen, am häufigsten съпати (mat. 28. 13, luc. 22. 45, act. 12. 6, I cor. 11. 30), daher оуспе (io. 11. 11. 12, act. 7. 60, 13. 36), оусъпнемъ

(I cor. 15. 51), оусъпъшихъ (I thess. 4. 13. 15); aber auch почивати (mat. 27. 52) und почиша (I cor. 15. 6, II petr. 3. 4), endlich geradezu das Verbum оумрѣти: I cor. 15. 18 оумьрьшеи: οἱ κοιμηθέντες, ib. 20 оумьрьшимь: τῶν κεκοιμημένων, I thess. 4. 14 оумьрьшеѩ: τοὺς κοιμηθέντας. Die Wahl des letzten Ausdrucks könnte man so erklären, daß unmittelbar vorher von Christi Auferstehung vom Tode die Rede ist. Übrigens in späteren Texten begegnet auch die Anwendung des Partizips оусъпъшимъ, оусъпъшаѩ. Das Substantiv оусъпениѥ für κοίμησις[e] (io. 11. 13) ist noch heute in der russischen Sprache wohl bekannt.

Der stehende Ausdruck für φεύγειν[u] ist бѣжати, бѣгати, auch оубѣжати (mat. 23. 33), einmal отъбѣжати (iac. 4. 7). Die Zusammensetzung mit Präfixen richtet sich nach dem Sinne und wird auch in der Übersetzung berücksichtigt: ἀποφεύγειν[a] (II petr. 1. 4, 2. 8. 20) ist ѿбѣжати, διαφεύγειν[a]: избѣжати (act. 27. 42), ἐκφεύγειν[u]: оубѣжати (luc. 21. 36, I thess. 5. 3, hebr. 2. 3) und изБѣжати (act. 16. 27, 19. 16, rom. 2. 3, II cor. 11. 33), καταφεύγειν[a]: прибѣжати (act. 14. 6, hebr. 6. 18). Auch das Verbum φυγαδεύω[a] wird durch бѣжати erklärt (act. 7. 29). Für φυγή[e] hat man бѣство (mat. 24. 20, marc. 13. 18).

Hier soll die Übersetzung des Verbums εὐθυδρομέω[a] erwähnt werden: act. 16. 11 εὐθυδρομήσαμεν lautet mat. вь прѣмь ѩдо̆мь und 21. 1 вь прѣмь шь̂ше (christ. ѣхавъше). Als Adjektiv drückt прѣмъ das griechische συνηλικιώτης[a] aus (gal. 1. 14).

κεῖμαι[u] ist immer лежати und ἀνάκειμαι[e] възлежати, ἐπίκειμαι[u] належати (luc. 5. 1, io. 11. 38, act. 27. 20, I cor. 6. 16, hebr. 9. 10), einmal прилежати (luc. 23. 23), einmal einfaches лежати mit dem Zusatz на немь, also ὀψάριον ἐπικείμενον wurde aufgelöst in рыбѫ лежащѫ на немь (sc. огни); κατάκειμαι[u] lautet лежати und възлежати, auffallend ist сълежати (marc. 2. 4, act. 28. 8). Bei περίκειμαι[u] konnte der Übersetzer mit лежати nicht auskommen, er nahm Zuflucht zum transitiven Verbum ложити mit der Präposition об-, daher обложити: so liest man περίκειται ἀσθένειαν (hebr. 5. 2): немощьѭ обложенъ ѥсть, περικείμενον ἡμῖν νέφος (hebr. 12. 1): облежащь насъ облакъ; diese transitive Bedeutung des Übersetzungswortes rief eine Änderung der ganzen Konstruktion hervor: marc. 9. 42 εἰ περίκειται λίθος περὶ τὸν τράχηλον lautet in der guten, aber freien Übersetzung so: аще обложать камень о вꙑи его, dasselbe passiv luc. 17. 2: аще би

камень . . . вьзложенъ на вънѭ его; ganz frei act. 28. 20 τὴν ἅλυσιν ταύτην περίκειμαι: оуже сню желѣзноѥ ношоу. Für προκεῖσθαι[u] lag nahe прѣдълежати, doch II cor. 8. 12 liest man прилежитъ. Auch συνανάκειμαι[e] ist възлежати (mat. 9. 10, 14. 9, marc. 2. 15, 6. 22. 26, luc. 7. 49, 14. 15, io. 12. 2), nur luc. 14. 10 das einfache сѣдѣти, um der Volksanschauung des Sitzens entgegenzukommen.

Dann und wann wird κεῖμαι statt лежати durch стоıати übersetzt: mat. 5. 14 градъ връхоу горы стоıа: πόλις ἐπάνω ὄρους κειμένη, io. 19. 29 съсѫдъ же стоѣаше: σκεῦος ἔκειτο.

Für κάθημαι[u], καθέζεσθαι[u], καθίζειν[u] gilt сѣдѣти, сѣсти—сѧдѫ als die gewöhnliche Übersetzung, die sich auch auf die Zusammensetzungen συγκάθημαι[u], συγκαθίζω[u] erstreckt. Statt des einfachen Verbums begegnet въсѣсти (marc. 11. 2, luc. 19. 30, io. 12. 14); in transitiver Bedeutung посадити—посаждати (act. 2. 30, I cor. 6. 4, ephes. 1. 20). Einmal (act. 8. 28) wollte der Übersetzer die Wendung καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἅρματος inhaltsreicher ausdrücken, darum schrieb er ѣздя на колесьници. Kałużniacki hat das für einen Schreibfehler gehalten, ohne in šiš. Einblick zu tun, wo ebenfalls ıазде steht.

Aber auch ἀναπίπτω[e], das sonst durch възлещи—възлежати wiedergegeben wird (mat. 15. 35, marc. 6. 40, 8. 6, luc. 11. 37, 17. 7, 22. 14, io. 6. 10, 13. 12, 21. 20), kann durch сѣсти vertreten sein: ἀνάπεσον: сѧди (luc. 14. 10), so wie für μὴ κατακλιθῇς[e] (luc. 14. 8) ebenfalls сѧди steht. Offenbar wollte der Übersetzer seinen Lesern die Situation nach ihrer Lebensweise verständlicher machen. Sonst wird auch ἀνακλίνειν[e] und κατακλίνειν[u] durch възлежати — възлагѫ ausgedrückt (mat. 8. 11, 14. 19, luc. 7. 36, 13. 29, 24. 30) und transitiv durch посадити (marc. 6. 39, luc. 9. 14. 15, 12. 37). Erwähnenswert ist noch die Abweichung in der Übersetzung des Partizips ἀναπεσών (io. 13. 25, var. ἐπιπεσών) durch нападъ, auf den Hals oder die Brust fallen. Der slawische Übersetzer wird ἐπιπεσών[u] gelesen haben, weil er dieses Verbum regelmäßig durch напасти — нападѫ übersetzt (marc. 3. 10, luc. 15. 20, act. 20. 37). Das oben erwähnte ἀνακλίνειν wird auch положити lauten (luc. 2. 7), wo es sich um das Niederlegen des Kindes in die Krippe handelt.

Das Verbum πέμπω[u], auch ἀναπέμπω[u], wird durch посълати ausgedrückt, auch въслати (act. 25. 21), bemerkenswert ist dabei

luc. 23. 11, wo aus dem Zusammenhang sich die Rücksendung ergibt und da hat richtig der slawische Übersetzer ἀνέπεμψε durch въꙁвратн mehr erklärt als wörtlich übersetzt. Auch συμπέμπω[a] lautet посълатн (II cor. 8. 18. 22) und προπέμπειν[a] ebenfalls so (act. 15. 3, tit. 3. 13), allein das letztere Verbum liebt die Übersetzung проводнтн—провaждaтн (act. 20. 38, 21. 5, rom. 15. 24, I cor. 16. 6. 11, II cor. 1. 16, III io. 6); ἐκπέμπω[a] ist посълатн (act. 13. 4) und ѿсълатн (act. 17. 10). Ebenso häufig ist посълатн bei ἀποστέλλω[u], seltener das einfache сълѭ (mat. 10. 16, 23. 34), сълатн (marc. 6. 7), сълемн (hebr. 1. 14).

тъщатн сѧ, потъщатн сѧ entspricht dem griechischen σπουδάζω[a] (gal. 2. 10, ephes. 4. 2, I thess. 2. 17, II tim. 2. 15, 4. 9. 21, tit. 3. 12, hebr. 4. 11, II petr. 1. 10. 15, 3. 14). Das Substantiv тъщанне für σπουδή[u] kommt schon im Evangelium vor (marc. 6. 25, luc. 1. 39) und ebenso im Apostolus (rom. 2. 8, 12. 11, II cor. 7. 11. 12, 8. 7. 8. 16, hebr. 6. 11, II petr. 1. 5, iud. 3). Die Lesart christ. (II petr. 1. 5) нстъщанне stellt sich nach Vergleich mit šiš. als Kürzung von нстое тъщанне heraus, auch mat. schreibt: само же се нстое тьщанне, doch aus slepč. wird нстъщанне zitiert. Das Adjektiv σπουδαῖος[a] wird II cor. 8. 17 durch тъщнвъ übersetzt, dagegen ib. 22 steht dafür ein anderer Ausdruck въстанлнвъ, den auch šiš. kennt und daher wahrscheinlich schon in die erste Übersetzung Aufnahme gefunden hatte, mat. schreibt вьстаньлнвь und diese Form zitiert auch Sreznevskij, ohne auf die Stelle im Korintherbrief Rücksicht zu nehmen, während doch schon bei Miklosich beide Formen mit Zitaten belegt sind. Als Adverbium für σπουδαίως[u] liest man luc. 7. 4 тъщьно, tit. 3. 13 тъщьно, phil. 2. 28 komparativ тъщьнѣе, ebenso II tim. 1. 17 (тьщьнѣн mat.), wo die bei Kałużniacki abgedruckte Lesart точнѣе falsch ist, bei Amphilochius steht das richtige тъщьнѣе. Der ganze Überblick beweist, daß въстаньлнвъ neben тъщнвъ schwerlich von einer und derselben Person herrührt.

прѣтъкатн — прѣтъкнѫтн ist stehende Wiedergabe des griechischen προσκόπτειν[u]: so mat. 4. 6, luc. 4. 11, io. 11. 9. 10 (hier потъкнетъ сѧ), rom. 9. 32, 14. 21, I petr. 2. 8. Darnach auch πρόσκομμα[a]: прѣтъканне (rom. 9. 32. 33, 14. 13. 20, I cor. 8. 9, I petr. 2. 8) und προσκοπή[a] ebenso (II cor. 6. 3). Mit dem Präfixe ꙁа- hat das Verbum die Bedeutung φράττειν[a] (hebr.

11. 33); rom. 3. 19 schreiben šiš. und mat. ꙁатькноуть се, aber christ. сътъкноуть сѧ (kaum richtig); an einer dritten Stelle (II cor. 11. 10) steht für dasselbe Verbum (οὐ φραγήσεται) die Übersetzung не ꙁанметь сѧ (die neueren Erklärer übersetzen die Stelle ‚nicht verstummen wird'). Einmal würde man für προσκόπτω das Verbum опрѣти сѧ belegen können (mat. 7. 27), wenn da nicht die Lesart προσέρρηξεν vorauszusetzen ist, die übrigens luc. 6. 48 mit принаде und 6. 49 mit приразн сѧ wiedergegeben wird; Sav. Kn. hat für προσέκοψαν: потъкѫ сѧ. Eine ins Geistige übertragene Bedeutung hat das Verbum προκόπτω[u], dessen Übersetzung sich um спѣти bewegt: luc. 2. 52 спѣаше προέκοπτε, rom. 13. 12 оуспѣ προέκοψεν, II tim. 3. 9 поспѣѭтъ προκόψουσιν, gal. 1. 14 прѣспѣвааxъ προέκοπτον — überall ein anderes Präfix gewählt vom Übersetzer nach dem Zusammenhang des Textes. An zwei Stellen wurde ein ganz anderes Verbum herangezogen, nämlich въꙁнести сѧ: II tim. 2. 16; schon wegen des ἐπὶ πλεῖον zog der Übersetzer vor, въꙁнесѫть сѧ zu schreiben, aus ἐπὶ πλεῖον ἀσεβείας machte er: наипаче бо — нечьстивии und ib. 3. 13 въꙁнесѫть сѧ προκόψουσιν. An beiden Stellen wurde der Ausdruck absichtlich so gewählt, daß aus demselben eine mißbilligende Nebenbedeutung herauszulesen war, während bei allen Ableitungen von спѣти ein Erfolg mitangedeutet ist. Das Substantiv προκοπή[a] ist (phil. 1. 12. 15) спѣxъ und I tim. 4. 15 поспѣшеније. Eine ähnliche Bedeutung liegt in εὐοδοῦσθαι[a], dessen Übersetzung so lautet: III io. 2 καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή: ꙗкоже и спѣеть ти се доуши šiš. (christ. доуша), ὅτι ἂν εὐοδῶται I cor. 16. 2: ѥже аще поспѣшить се šiš. (christ. поспѣѥть сѧ), rom. 1. 10 εἴπως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι: аще како оубо когда поспѣшьнь боудоу (šiš. christ.), ein glagolitischer Text hat das unter dem Einfluß der lateinischen Vulgata so geändert: ‚jako da nekli někogda pospěšan' put iměl bim''.

оутврьдити gibt das griechische στηρίζω[u] wieder (luc. 9. 51, 16. 26, 22. 32, rom. 1. 11, I thess. 3. 2. 13, II thess. 2. 17, 3. 3, iac. 5. 8, I petr. 5. 10, II petr. 1. 12) und στηριγμός[a] ist оутврьжденије (II petr. 3. 17), vgl. oben S. 50. Auch das Verbum κυρόω[a] wird durch оутврьдити übersetzt (II cor. 2. 8, gal. 3. 15). Dagegen lautet die Übersetzung von σθενόω[a] (I petr. 5. 10) оукрѣпити (s. o.). Für ослабѣти steht im Griechischen ἐκλύεσθαι[u] (mat. 15. 32, marc. 8. 3, gal. 6. 9, hebr. 12. 5, nur ib. 3 wird

es durch ослабліати сѧ ausgedrückt). Wenn mat. 9. 36 die Lesart ἦσαν ἐκλελυμένοι gemeint war, dann lautet die Übersetzung davon бѣхѫ съматені, doch ist es wahrscheinlicher, daß der Übersetzer ἐσκυλμένοι gelesen hat. Über σκύλλω s. oben S. 85. Jedenfalls ist der Ausdruck der Situation entsprechend gut gewählt.

поврѣщи—повръгѫ entspricht dem griechischen ῥίπτω[u] (mat. 27. 5, luc. 4. 35), doch nach der Situation änderte der Übersetzer das Präfix: mat. 9. 36, wo vergleichsweise von Schafen die Rede ist, steht отъвръжені, mat. 15. 30, wo vom Hinwerfen zu den Füßen gesprochen wird, wählte er прівръгѫ, luc. 17. 2, wo von dem ins Meer geworfenen Menschen das Gleichnis genommen wurde, schrieb er въвръженъ въ море. Act. 22. 23 wird vom Wegwerfen der Kleider mit помѣтати geredet, ib. für das Ausladen der Fracht aus dem Schiffe (act. 27. 19) ізметахомь und ib. 29 vom Ankerwerfen въвръгъше — in dieser Weise versinnlichte der Übersetzer seine Arbeit gegenüber dem einheitlichen griechischen ῥίψας, ῥίψαντες, ἔρριψαν.

Für ἀνοίγειν[u] kommt nur отъврѣсти—отъврьзѫ als nächststehender Ausdruck in Betracht, der auch an allen vorkommenden Stellen wiederkehrt, nur marc. 7. 35 liest man, vielleicht bezeichnender, разврѣсте сѧ слоуха. Wenn luc. 4. 17 разгънѫвъ gelesen wird, so darf man nicht außerachtlassen, daß diese Übersetzung dem griechischen ἀναπτύξας[e] entspricht. Für διανοίγειν[u] wird neben dem bereits angeführten развръзѫ сѧ noch luc. 2. 23 развръзати angewendet, aber in gleicher Situation отъврѣсте сѧ очи (luc. 24. 31); die gleich darauffolgende Phrase ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς lautet in freier Übersetzung ꙗко съказаша нама кънигꙑ; noch steht der übliche Ausdruck отъвръзе luc. 24. 25, act. 16. 4, отъвръста (небеса) act. 7. 56 und act. 17. 3 διανοίγων abermals съказаꙗ, weil der Übersetzer den Sinn der Stelle unzweideutig ausdrücken wollte. Für das Abstraktum ἄνοιξις[a] steht отъвръзеніѥ (ephes. 6. 19).

Zu κλείω[u] und ἀποκλείω[e] gehört das Verbum затворіти—затваріати (mat. 6. 6, 23. 14, 25. 10, luc. 4. 25, 11. 7, io. 20. 19. 26, act. 5. 23, 21. 30, I io. 3. 17), nur luc. 4. 25 vielleicht absichtlich заклепе сѧ небо.

Für κρύπτω[u] ist in materieller Bedeutung die übliche Übersetzung съкръіти, Partizip съкръвенъ (mat. 13. 35. 44, 25. 18. 25, luc. 13. 21, 18. 34, io. 8. 59, 12. 36, col. 3. 3, hebr. 11. 23),

daneben kommt оукрꙑти сѧ vor (mat. 5. 14, luc. 19. 42) und in noch weiterer Entwicklung nach der geistigen Richtung оутаити: оутаилъ ѥси (mat. 11. 25), оутаити сѧ (I tim. 5. 25); für das Partizip κεκρυμμένος steht io. 19. 38 das Adjektiv таинъ. Dasselbe gilt auch für ἀποκρύπτω[u]: es lautet in der Übersetzung съкрꙑти und съкръвенъ (mat. 25. 18, I cor. 2. 7, ephes. 3. 9, col. 1. 26) und оутаити (mat. 11. 25, luc. 10. 21). So ist auch ἀπόκρυφος[u] оутаѥнъ (luc. 8. 17, col. 2. 3), потаѥнъ (marc. 4. 22), während κρυπτός[u] immer nur таинъ, таино (mat. 10. 26, marc. 4. 22, luc. 8. 17, 12. 2) lautet, ἐν κρυπτῷ въ таинѣ (mat. 6. 4. 16. 18, io. 7. 4), въ таинѫ (rom. 2. 29), zweimal bloß таи (io. 7. 10, 18. 20); τὰ κρυπτά kann substantivisch durch таина ausgedrückt werden (rom. 2. 16) oder durch таинаꙗ (I cor. 4. 5, 14. 25, II cor. 4. 2, I petr. 3. 4). Auch καλύπτειν[u] muß hier miterwähnt werden. Es ist bezeichnend für die Sorgfalt des Übersetzers in der Wahl nahe verwandter Ausdrücke, daß er bei diesem griechischen Wort in der Übersetzung ausnahmslos den Ausdruck покрꙑвати, покрꙑти покръвенъ gebraucht. In dieser Weise wurde покрꙑти von съкрꙑти, покръвенъ von съкръвенъ genau auseinandergehalten. Für ἀποκαλύπτω[u] ist der übliche Übersetzungsausdruck открꙑти, doch daneben auch ꙗвити, im Evangelientexte nur mat. 11. 25, 16. 17, luc. 10. 22, 17. 30; etwas häufiger im Apostolus (rom. 1. 17, 8. 18, I cor. 14. 30, gal. 16. 3. 23, II thess. 2. 6. 8, I petr. 1. 5. 12, 5. 1). Zum Beweis einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber diesen beiden Ausdrücken kann man zitieren rom. 1. 17 und 18: im v. 17 liest man in allen ältesten Texten правьда божиꙗ ꙗвлꙗѥть сѧ und im v. 18 отъкрꙑваѥтъ сѧ гнѣвъ божии; erst in späteren Redaktionen mußte im v. 17 ꙗвлꙗѥть сѧ dem Ausdruck отъкрꙑваѥть сѧ weichen. Für ἀποκάλυψις[u] ist die gewöhnliche Übersetzung ꙗвлѥниѥ, so daß отъкръвениѥ nur zu finden ist luc. 2. 32, rom. 16. 25. Es ist aber für das gegenseitige Verhältnis der beiden slawischen Ausdrücke bezeichnend, daß an den meisten Stellen, wo die ältesten Texte für ἀποκάλυψις ꙗвлѥниѥ schreiben, in den späteren Redaktionen, zumal der sogenannten dritten (nach der Unterscheidung Voskresenskijs) dieser Ausdruck durch отъкръвениѥ ersetzt wurde.

Für ταράσσω[u] (einmal ἐκταράσσω) hat man in materieller und geistiger Bedeutung die Ausdrücke съмѧсти (сѧ), възмѧсти сѧ,

съмѫтити — съмѫщати, възмѫщати — възмѫтити. Vgl. Entst. 284. Ein einziges Mal (act. 17. 13) das einfache мѫтити, wo man bei der Voraussetzung desselben Übersetzers etwa възмѫщаѭще erwarten würde. Übrigens für съмѫщати oder възмѫтити сѧ liegt noch, wie unten erwähnt werden wird, das griechische συγχέειν[a] vor, das in materieller Bedeutung auch размѣсити lautet: act. 2. 6 συνῆλθε τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη: сънидє сѧ народъ и размѣси сѧ, ib. 19. 32 ἦν γὰρ ἡ ἐκκλησία συγκεχυμένη: бѣ бо цръкъі размѣшена. Diese Übersetzung gilt sonst als Variante zu съмѣшенъ für das griechische μεμιγμένος (mat. 27. 34), die Übersetzung съмѣсити für das einfache μίγνυμι[e] liest man luc. 13. 1 und съмѣшениѥ (io. 19. 39) für μίγμα.

Das Verbum κρούω[u] lautet in der Übersetzung тлъкѫ — тлѣщи mat. 7. 7. 8, luc. 11. 9. 10, 12. 36 (тлъкнѫти), 13. 25 (тлѣщи), act. 12. 13 (тлъкнѫти), 12. 6. Einmal steht derselbe Ausdruck für κατακόπτω[e] (marc. 5. 5).

Ein so allgemein lautender Ausdruck wie τίθημι[u] kann in der Übersetzung verschiedenen Wortdeutungen ausgesetzt sein, dennoch muß man konstatieren, daß in der größten Mehrzahl der Fälle положити oder полагати die stehende Übersetzung bildete. Ich habe etwa 70 Beispiele dieser zwei Ausdrücke gezählt, die ich nicht einzeln anzuführen brauche. Nur Abweichungen von dieser regelmäßigen Vertretung sollen erwähnt werden: man liest поставлꙗти mat. 5. 15 (das Objekt ist свѣтильникъ, hier könnte ganz gut auch полагати stehen), поставити act. 20. 28 (hier ist vom Einsetzen in die Würde des Bischofs die Rede, also постави wirklich besser als положи); wo vom Gefängnis die Rede ist, nahm der Übersetzer den üblichen Ausdruck въсадити in Anspruch (wovon schon unter βάλλω die Rede war): mat. 14. 3, act. 5. 25, 12. 4; für das Auflegen der Hände gebrauchte er възлагати (marc. 10. 16, act. 5. 18), luc. 8. 16 dürfte възлагаѭтъ für ἐπιτίθησιν[u] stehen; ib. wird wegen des Zusatzes подъ одромь auch am Verbum die Präposition angebracht подълагаѭтъ (vielleicht auch um die Antithese zu възлагаѭть hervorzuheben). Wo vom Kniebeugen die Rede ist, gebrauchte der Übersetzer marc. 15. 19 прѣгъібати (sc. колѣна) und öfters поклонити (luc. 22. 41, act. 7. 60, 9. 40, 20. 36, 21. 5). Der Wechsel zwischen прѣгъібати und поклонити wird vielleicht dadurch erklärlich, daß im ersten Fall das

Partizip τιθέντες und in allen anderen Fällen das Partizip θείς oder θέντες im Original zu lesen war. Noch zwei Belege sprechen für die große Bewegungsfreiheit des Übersetzers gegenüber seinem Original: act. 19. 21 ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι wurde vortrefflich übersetzt оумꙑсли Павьлъ доухъмь und 27. 12 ἔθεντο βουλήν: сътворишѧ съвѣтъ. An zwei Stellen begegnet das Verbum приложити: marc. 4. 30 коеи притъчи приложимъ ѥ und gal. 3. 19 vom Gesetze: приложенъ бꙑсть — doch an erster Stelle dürfte der Übersetzer παραβάλωμεν (die Lesart des ς) gelesen haben und an zweiter stand wahrscheinlich nicht ἐτέθη, sondern προσετέθη im Texte des Übersetzers, und für dieses Verbum ist eben die übliche Übersetzung приложити, wie възложити für ἐπιτιθέναι". Auch diese Übersetzung ist sonst sehr genau durchgeführt, nur mat. 27. 37 und io. 9. 15 steht положити, act. 18. 10 наложитъ сѧ, act. 28. 10 въложишѧ, alle diese Abweichungen können gerechtfertigt werden. Noch viel weiter griff der Übersetzer nach einem ihm passender erschienenen Ausdruck in marc. 3. 16. 17 mit нарече (sc. имѧ) für ἐπέθηκε, luc. 23. 26 mit ꙁадѣшѧ für ἐπέθηκαν (‚luden ihm auf') und act. 16. 23 давъше (sc. ранꙑ), wo in der Tat възложити sehr schwerfällig wäre. Das eben erwähnte ꙁадѣшѧ (sc. крьстъ носити) gilt auch für das griechische ἀγγαρεύω" (mat. 27. 32, marc. 15. 21), das außerdem noch einmal ganz originell übersetzt wurde: mat. 5. 41 lautet der griechische Text ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν und die Übersetzung davon: аще къто поиметъ тѧ по силѣ попьрище ѥдино, also ἀγγαρεῦσαι ist gleich поѩти по силѣ; mit ꙁадѣти hätte hier der Übersetzer nicht anders auskommen können, als wenn er zu попьрище ѥдино ein Verbum, z. B. ити, hinzugefügt hätte; nun erfordert aber ꙁадѣти irgendeine materiellere Verrichtung und nicht das einfache Mitgehen, darum ist die gegebene erklärende Übersetzung ganz glücklich gewählt.

Zu den übrigen Zusammensetzungen des τιθέναι mit Präfixen gehört auch περιτίθημι", dessen Übersetzung je nach dem Zusammenhang sehr verschiedenartig gemacht wurde: mat. 21. 33 und marc. 12. 1 φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκε lautet оплотомь и оград\u0430и, mat. 27. 28 περιέθηκαν αὐτῷ χλαμύδα: хламидоѭ одѣшѧ и, mat. 27. 48 und marc. 15. 36 περιθεὶς καλάμῳ: възнь\u0437ъ на тръсть, io. 19. 29 ὑσσώπῳ περιθέντες: на усопъ възньꙁъше, marc. 15. 17

περιτιθέασιν αὐτῷ . . . στέφανον: въздожиша на нь вѣньць, endlich I cor. 12. 23 τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν: симь честь больщоу прилагаемь šiš. Auch das ist ein weiterer vortrefflicher Beweis der großen Beherrschung der slawischen Sprache seitens des Übersetzers.

Der große Bedeutungsumfang des Verbums φέρω[u] gab dem Übersetzer Anlaß, seine freie Wahl zur Geltung zu bringen. Die üblichste Übersetzung ist allerdings нести und принести oder приносити, die Beispiele mit при- sind viel zahlreicher als das einfache Verbum ohne Präfix, das man liest u. a. marc. 2. 3, luc. 5. 18, 24. 1, io. 19. 39, hebr. 1. 3, 13. 13, passiv носимъ act. 2. 2. Wichtiger ist die vom richtigen Sinn für den Sprachgebrauch geleitete Wahl des Ausdrucks привести statt принести, dort wo nicht vom Tragen, sondern vom Bringen die Rede ist. So sagte man mat. 17. 17 приведѣте (statt des sonst vorkommenden принесѣте) oder привѣса marc. 7. 3, 8. 22, 15. 22, привѣсъ ib. 9. 17, приведѣта marc. 11. 2, приведъше luc. 15. 23, einmal повѣса (luc. 23. 26), einmal ведемъ са hebr. 6. 1; merkwürdigerweise liebte der Übersetzer плодъ принесете (io. 15. 16) nicht, da er vorzog, dafür das Verbum творити oder сътворити zu gebrauchen (io. 12. 24, 15. 2. 4. 5. 8), freier und schöner lautet marc. 4. 8 καὶ ἔφερεν (sc. καρπόν): приплоди, indem der Übersetzer in den von ihm glücklich gewählten Ausdruck stillschweigend das Objekt hineingetragen hat. Ebenso frei nach dem Sinn des ganzen Zusammenhangs wählte er act. 27. 15. 17 für ἐφερόμεθα und ἐφέροντο das Verbum вьлаахомь се, вьлаахоу се (so šiš., christ. hat sogar плобахомъ, плавахоу, doch das scheint sekundäre Lesart zu sein, denn mat. schreibt влѣахомь се, влѣахоу се, was auf der älteren, durch šiš. beglaubigten Lesart beruht). Übrigens davon war schon die Rede (S. 92). Von einem Tor, das in die Stadt führt, griechisch τὴν φέρουσαν, lautet die Übersetzung вьводещаа. Nicht auffallend ist die Übersetzung трьпѣти: hebr. 12. 20 не трьпѣахоу, II petr. 2. 11 не трьпать. Endlich hebr. 9. 16 ἀνάγκη φέρεσθαι lautet потрѣба быбати und II petr. 1. 21 ἠνέχθη προφητεία: бысть . . . пророчьство. Das Verbum εὐφορεῖν lautet hübsch in der Übersetzung εὐφόρησεν ἡ χώρα: оугобьзи са нива.

Die Zusammensetzung mit ἀνα- lautet ἀναφέρειν[u]: възвести (mat. 17. 1, marc. 9. 2), aber luc. 24. 51 ἀναφέρεσθαι: възносити

сѧ, hebr. 7. 27 принести und себе възнести, so auch ib. 9. 28 (nur substantiviert на възнесеније), hebr. 13. 15 възносимъ, iac. 2. 21 възнесъ, I petr. 2. 5 възнести, ib. 24 вьзнесе. Mit ἀπο-: ἀποφέρειν[u] marc. 15. 1 вѣсѧ, luc. 16. 22 несеноу бꙑти, act. 19. 12 носити (vl. ἐπιφέρεσθαι[u], mat. наносити), I cor. 16. 3 донести. Zusammengesetzt mit εἰσ- wird dasselbe Verbum wörtlich durch вънести übersetzt (luc. 5. 18. 19, I tim. 6. 7, hebr. 13. 11), dann durch въвести (mat. 8. 13, luc. 11. 4), aber nach der Situation luc. 12. 11 привести (sc. на сънъмища), act. 17. 20 въдагати (въ оуши); für ἐκφέρειν[u] immer изнести oder износити. Für καταφέρειν[a] wieder ganz den Umständen entsprechend: wörtlich приносити (act. 25. 7), dann aber приложити: приложихъ съвѣтъ свои: κατήνεγκα ψῆφον (act. 26. 10), wobei auch die freie Übersetzung des ψῆφος durch съвѣтъ mit Zusatz свои hervorgehoben zu werden verdient, den Zusatz gab er, um den ganzen Ausdruck verständlicher zu machen (auch Vulgata hat ,sententiam'). An einer anderen Stelle wird ψῆφος (apok. 2. 17) wörtlich aufgefaßt und durch камень übersetzt. Über въздрѣмавъ сънωмь (καταφερόμενος ὕπνῳ) und прѣклонь сѧ отъ съна (κατενεχθεὶς ὑπὸ τοῦ ὕπνου) vgl. oben S. 68. Für παραφέρειν[u] liest man мимо нести (marc. 14. 36, luc. 22. 42), passiv прилагати сѧ (hebr. 13. 9), šiš. schreibt прѣлагати се, doch ein glagolitischer Text und mat. haben прѣдагати се und das ist wohl das Richtige; iud. 12 прѣносими (so šiš. und christ.) entspricht dem griechischen παραφερόμενοι (vl. περιφερόμενοι) — für die slawische Übersetzung beide Lesarten gleich möglich, denn περιφέρειν[u] lautet II cor. 4. 10 einfach носѧще, dagegen wird ephes. 4. 14 das passivneutrale περιφερόμενοι neben κλυδωνιζόμενοι durch скꙑтати сѧ übersetzt neben влаꙗще сѧ, doch ist diese Übersetzung sehr auffallend, in der Tat liest man in mat. zwei ganz andere Ausdrücke: плавающе и порѣваеми, allein diese Übersetzung gehört der späteren (zweiten) Redaktion an, sieht wie eine Verbesserung aus, geradeso wie die dritte Redaktion влаеми и преносими, offenbar die genaueste Anlehnung an den griechischen Text ist. Wir müssen, glaube ich, an der Lesart въдаꙗщесѧ и скꙑтаꙗщесѧ festhalten als an der ältesten.

Für προσφέρειν[u] genügte in den allermeisten Beispielen das Verbum принести oder приносити (einmal mat. 8. 4 das einfache неси), nach Umständen привести (mat. 4. 24, 9. 32, 12. 28, 17. 16,

18. 24, 19. 13, luc. 12. 11, 23. 14), auch прнводнтн (hebr. 9. 25. 28, 11. 17). Bemerkenswert sind zwei Beispiele (luc. 23. 36 und io. 19. 29), wo das Verbum прндѣтн angewendet wurde für das ‚näher zum Munde führen', abermals feine sprachliche Unterscheidung. Auch hebr. 12. 7 ist frei übersetzt durch обрѣтаѥть ся богъ (so christ. und mat.): προσφέρεται ὁ θεός (ein moderner Erklärer übersetzt: ‚wie Söhne behandelt euch Gott'). Das συμφέρειν" in transitiver Bedeutung (act. 19. 19) wird durch събратн wiedergegeben. Für das intransitive συμφέρει lautet die gute Übersetzung оунѣе ѥсть (mat. 5. 29. 30, 18. 6, 19. 10, io. 11. 50, 16. 7, 18. 14). Gegenüber dieser Übereinstimmung des Evangelientextes weicht Apostolus ab: I cor. 6. 12, 10. 23 liest man лѣть ѥсть, II cor. 8. 10 ѥсть въ польꙁоу, II cor. 12. 1 οὐ συμφέρει μοι wird auch οὐ συμφέρον μὲν gelesen, das übersetzt šiš. хвалнтн же мн се не подобаѥть, mat. похвалнтн мн се подобаѥть, не польꙁа мнѥ бо ѥсть, was ich lesen möchte не польꙁа мн ѥбо (für оубо) ѥсть, Voskresenskij gibt mehrere Belege für польꙁа мн оубо; christ. hat wohl einen Schreibfehler, не полꙁѣю бо wird wohl польꙁѣ (für польꙁѩ—польꙁа) ѥбо (für оубо) zu erklären sein, so daß das von Kałużniacki angesetzte Verbum польꙁѣтн überhaupt nicht vorkommt, in der Tat hat ap. 1220 не польꙁѣ оубо.

Das Verbum καρποφορεῖν" wurde, dem Sprachgeist entgegenkommend, mat. 13. 23 durch прнноснтн плодъ übersetzt, luc. 8. 15 плодъ творнтн, rom. 7. 4. 5 ähnlich, ebenso col. 1. 6. 10; marc. 4. 20 steht dafür das einfache Verbum плоднтн ся, ebenso 4. 28.

Eine spezielle Bedeutung kommt dem Verbum διαφέρειν" zu. Zunächst wird es in wörtlicher Auffassung durch мнмо неснтн übersetzt (marc. 11. 16), dann bedeutet es ‚sich unterscheiden' und lautet in der Übersetzung раꙁлоучаѥть ся (I cor. 15. 41) und раꙁньствоуѥть (gal. 2. 6), in der Bedeutung ‚sich hervortun': лоучнн ѥсть, лучьше oder соулѣнше бытн (mat. 6. 26, 10. 30, 12. 12, luc. 12. 7. 24, gal. 4. 1). In der Bedeutung διεφέρετο ὁ λόγος (act. 13. 49) gehen die Texte der slawischen Übersetzung auseinander: mat. und karp. проповѣдаше се слово, originell in christ. промыкаше ся, es ist nur sehr fraglich, ob das in der ältesten Übersetzung so war. Act. 27. 27 wurde διαφερομένων ἡμῶν klar und deutlich durch бьлаѥщемь се намъ

ausgedrückt (vl. плавающемь), wovon schon die Rede war. Vgl. S. 121.

Das Verbum πλήθω[u] lautet immer исплънити, ebenso πληρόω[u], vor allem in Aktivformen, z. B. mat. 3. 15, 5. 17, 23. 32, io. 16. 6, act. 2. 2. 28, 5. 3. 28, rom. 15. 13. 19, ephes. 4. 10, phil. 2. 2, 4. 19, col. 1. 25, II thess. 1. 11. Wo aber nicht das materielle Füllen, sondern das Erfüllen oder Beenden gemeint ist, wählte der Übersetzer das Verbum коньчавати oder съконьчати: mat. 3. 15 (so in Zogr.), luc. 7. 1, 9. 31, 21. 24, 22. 16, 24. 44, act. 3. 18, 7. 23. 30, 9. 23, 12. 25, 13. 25. 27, 14. 26, 19. 21, 24. 27, rom. 8. 4, 13. 8, II cor. 10. 6, gal. 5. 14, col. 4. 17 (коньчаваюши). Die passiven Partizipe lauten in der Regel испълненъ oder испълнꙗꙗ сѧ und auch sonst, wo von materieller Aus- oder Anfüllung gesprochen wird, wie mat. 13. 48 (von voll gewordenem Netze), marc. 1. 15, io. 7. 8 (von der Zeit), luc. 3. 5 (vom Graben), io. 12. 3 (vom Zimmer), dann allerdings auch von seelischen Strömungen, wie io. 3. 29, 15. 11, 16. 24, 17. 13, act. 13. 52, rom. 15. 13. 14 (von der Freude), rom. 1. 29 (voll von Ungerechtigkeit), vom Evangelium (rom. 15. 19), vom Trost (II cor. 7. 4), vgl. noch ephes. 1. 23, 3. 19, 4. 10, 5. 18, phil. 1. 11, 2. 2, 4. 18. 19, col. 1. 9. 25, 2. 10, II thess. 1. 11, II tim. 1. 4, I io. 1. 4. Wenn aber von Erfüllung einer Aussage die Rede sein soll, gebrauchte der Übersetzer nahezu immer die Phrase събѫдетъ сѧ, събꙑстъ сѧ (mat. 1. 22, 2. 15. 17. 23, 4. 14, 8. 17, 12. 17, 13. 35, 21. 4, 26. 54. 56, 27. 9, marc. 14. 49, 15. 28, luc. 1. 20, 4. 21, io. 12. 38, 13. 18, 15. 25, 17. 12, 18. 9. 32, 19. 24. 36, act. 1. 16, iac. 2. 23). Man kann wenigstens in diesem letzten Fall die Absicht des Übersetzers, seiner Arbeit eine bestimmte sprachliche Färbung zu geben, keineswegs verkennen.

Für πληθύνω[u] war мъножити, оумъножити die übliche Übersetzung, von der auch nicht abgewichen worden ist. Für αὐξάνω[u] in neutraler Bedeutung расти—растѫ, възрасти: mat. 6. 28, 13. 32, marc. 4. 8, luc. 1. 80, 2. 40, 12. 27, 13. 19, io. 3. 30, act. 6. 7, 7. 17, 12. 24, 19. 20, II cor. 10. 15, ephes. 2. 21, col. 1. 10, I petr. 2. 2, II petr. 3. 18, transitiv растити, въздрастити I cor. 3. 6. 7, II cor. 9. 10, ephes. 4. 15, col. 1. 6, 2. 19.

Es wurde schon oben für θησαυρός die Übersetzung съкровище angegeben, diese Übersetzung gilt ausnahmslos für alle

Beispiele. Dagegen wird θησαυρίζω[u] durchaus nicht einheitlich behandelt. Nur mat. 6. 19. 20 machte der Übersetzer zu съкровнще das Prädikat съкрывати, das sehr nahe kommt dem съхранꙗти (I cor. 16. 2 und II petr. 3. 7). Weiter entfernt ist щадѣти (rom. 2. 5, II cor. 12. 14). Dann gibt es noch събирати себѣ (luc. 12. 21) und iac. 5. 3 съннскати. Dieser bunte Wechsel herrscht schon in den ältesten Texten der sogenannten ersten Redaktion, die zweite Redaktion weicht etwas ab, z. B. I cor. 16. 2 schreibt sie събирати, auch II cor. 12. 14 gibt es verschiedene Lesarten, rom. 2. 5 hat sie ebenfalls събираѥши.

Für κτάομαι[u] ist die gewöhnliche Übersetzung стѧжати (mat. 10. 9, luc. 21. 19, act. 1. 18, 8. 20, 22. 28, I thess. 4. 4), nur luc. 18. 12 steht прнтѧжати, womit man wahrscheinlich absichtlich das, was man noch hinzugewinnen könnte, ausdrücken wollte. Für κτῆμα steht immer стѧжаниѥ.

Sehr merkwürdig ist eine besondere Übersetzung des Verbums ἐπαίρω[u], das sonst in gewöhnlicher Anwendung въздвигнѫти lautet (luc. 11. 27, 21. 28, 24. 50, io. 13. 18, act. 2. 14, 14. 11, 22. 22, 27. 40), aber mit dem Objekt τοὺς ὀφθαλμούς den feststehenden Ausdruck възвести — възведѫ herausfordert, der auch ausnahmslos immer wiederkehrt: mat. 17. 8, luc. 6. 29, 16. 23, 18. 13, io. 4. 35, 6. 5, 17. 1, auch das einfache αἴρω[u] einmal so (io. 11. 41). Gewiß war das in der damaligen Volkssprache eine allgemein gebrauchte Phrase, der zulieb der Übersetzer gar nicht auf wörtliche Bedeutung des griechischen Verbums Rücksicht nahm. Einmal (II cor. 11. 20) wird ἐπαίρεσθαι im Sinne der Überhebung durch величати сѧ übersetzt und I tim. 2. 8 wird bei χεῖρας als Objekt das Verbum въздѣти gebraucht, während man bei der Voraussetzung desselben Übersetzers das Wort въздвигнѫти erwartet hätte (wie luc. 24. 50). Übrigens für die Erhebung der Hände wird dieser Ausdruck (rom. 10. 21) als Übersetzung von ἐκπετάννυμι[a] angewendet und während sonst für ἐκτείνειν[u] τὴν χεῖρα immer die Übersetzung простръти gilt (in zwölf Beispielen), liest man nur io. 21. 18 въздежеши, offenbar darum, weil der Übersetzer an dieser Stelle nicht das Ausstrecken der Hand, sondern das Emporheben der Hände im Sinne hatte. Allerdings muß man sagen, daß nach dieser Unterscheidung auch luc. 22. 53 die Übersetzung не простьрѣсте рѫкъ на мѧ nicht so gut klingt, wie wenn

не въꙁдѣсте рѫкъ на мѧ übersetzt worden wäre. Noch ein Wort wurde bei demselben griechischen Verbum herangezogen: act. 1. 9 ἐπήρθη lautet въꙁатъ сѧ und II cor. 10. 5 von demselben Verbum das Partizip въꙁемлѭщиѧ сѧ (ἐπαιρόμενον). Das einfache αἴρω[u] ist gewöhnlich durch въꙁати übersetzt worden, die näherliegenden Ausdrücke waren двигнѫти (mat. 21. 21, marc. 11. 23) und въꙁдвигнѫти (act. 4. 24, 22. 22, 27. 17), dann und wann schien dem Übersetzer bezeichnender das Wort отѧти—отьмѫ (mat. 21. 43, marc. 4. 15. 25, luc. 6. 29. 30, 8. 18, 11. 22, 19. 26). Noch weiter entfernte er sich, dem Geiste der slawischen Sprache zulieb, indem er marc. 2. 3 носимъ, mat. 27. 32 понести, luc. 17. 13 въꙁнести wählte; marc. 8. 19 принѧсте in Mar. ist ungenau, Zogr. hat die echte Lesart въꙁѧсте; dagegen ist io. 15. 2 absichtlich das bezeichnendere иꙁьметь gewählt worden, weil vom Herausreissen eines keine Frucht bringenden Reisigs die Rede ist; der gleiche Fall wiederholt sich I cor. 5. 2, wo schon durch den Zusatz отъ срѣды вашеѩ die Wahl des Ausdrucks иꙁьметь сѩ gerechtfertigt erscheint. Ganz frei wurde die Stelle act. 27. 13 ἄραντες ἆσσον übersetzt: отъвеꙁъше сѧ при краи, wo der Übersetzer wohl richtig ἆσσον als Komparativ aufgefaßt hat und durch при краи wiedergab.

Ein nach griechischem Vorbilde gemachter Ausdruck ist лихоимьствовати für πλεονεκτεῖν[a] (II cor. 7. 2, 12. 17. 18, I thess. 4. 6), nur II cor. 2. 11 wurde freiere Übersetzung gegeben: да не обидими боудемь, wobei vielleicht die passive Ausdrucksweise diese Wahl begünstigte. Das Substantiv πλεονέκτης[a] ist лихоимецъ (I cor. 5. 10. 11, ephes. 5. 5) und πλεονεξία[u] ist лихоимъствиѥ (luc. 12. 15, II cor. 9. 5), aber auch обида (marc. 7. 22). Neben der Form лихоимьствиѥ schrieb man auch лихоиманиѥ (rom. 1. 29, I thess. 2. 5) und лихоимѣниѥ (ephes. 4. 19, 5. 3, II petr. 2. 14), die letzte Form ist allerdings nicht in šiš. vertreten, wohl aber in anderen alten Texten; man liest auch aufgelöst лихоѥ имаииѥ (col. 3. 5), doch nur in christ., šiš. hat auch hier лихоимьствиѥ und mat. лихоимѣниѥ. Ob neben dieser nicht ganz sklavisch, sondern mit einer gewissen Freiheit dem griechischen Original nachgebildeten Übersetzung von demselben Verfasser auch noch обида und обидѣти herrührt, das kann fraglich sein. Das Verbum обидѣти gilt ja sonst als Übersetzung von ἀδικεῖν (mat. 20. 13, act. 7. 24. 26. 27, 25. 10,

I cor. 6. 7. 8, II cor. 7. 12, gal. 4. 12, col. 3. 25, philem. 8), einmal steht dafür връдити: οὐ μὴ ἀδικήσῃ не врѣдитъ. Dieser Ausdruck ist sonst für βλάπτειν gebräuchlich (vgl. oben S. 89).

Für das Wort περισσεύω" kennt der Evangelientext nur изБЪІТИ, und zwar изБѪдетъ (mat. 5. 20, 13. 12, 25. 29), избывающтъ (luc. 15. 17), избышѧ (io. 6. 13) und für die Partizipialform τὸ περισσεῦον das Substantiv избытъкъ (mat. 14. 20, 15. 37, luc. 12. 15, 21. 4, io. 6. 12), nur einmal (luc. 9. 17) das Partizip избывъшее. Im Apostolus wiederholt sich allerdings auch dieser Ausdruck: избываетъ (I cor. 14. 12, II cor. 1. 5, phil. 1. 9. 26), избываѭтъ (II cor. 3. 9), избыстъ (rom. 3. 7, 5. 15, II cor. 8. 2), doch daneben begegnet in allen Texten (also auch in šiš.) eine verbale Neubildung, von избытъкъ abgeleitet, in der Form изъбытъчьствовати, und zwar: избытъчьствовати (rom. 15. 13, II cor. 9. 8, phil. 4. 12, I thess. 4. 10), избытъчьствоуѭ (phil. 4. 18), mat. изобиловати und изобилоую, избытъчьствова (ephes. 1. 8, изобилова mat.), избытъчьствоуете (II cor. 8. 7, 9. 8, I thess. 4. 1, an letzter Stelle mat. изобилоуете), избытъчьствоуемъ (I cor. 8. 8, hier hat šiš. избоудетъ намъ, aber mat. избытьчьствоуемь), избытьчьствоуѭще (I cor. 15. 58, col. 2. 7, mat. an letzter Stelle изобилюще), избытъчьствоующимъ (II cor. 9. 12, mat. auch so). An zwei Stellen ist das Verbum statt auf -овати gebildet auf -ити: избытъчьствитъ (II cor. 4. 15, so christ. šiš., aber mat. избытьчьствоуютъ), ebenso I thess. 3. 12 (mat. изобилюете). Die Lesart избытъчьствовати scheint schon wegen des im Evangelientexte nachweisbaren избытъкъ der ersten Übersetzungsarbeit zugewiesen werden zu müssen, dann wäre изобиловати erst eine nachträgliche, in der sogenannten zweiten Redaktion zur Geltung gekommene Änderung. Es gibt endlich auch noch излишьствовати, ein dritter noch später auftauchender Ausdruck. In alten Texten ist περισσεία избытъкъ (rom. 5. 17, II cor. 8. 2, 10. 15, iac. 1. 21), ebenso περίσσευμα, das sonst als избытъкъ, aber II cor. 8. 13. 14 als избытъчьствие auftritt. Für περισσός lautet die Übersetzung immer лихъ, лихо, излиха, лише, прѣизлише.

Das Verbum обрѣсти—обрѧщѫ und обрѣтати gilt als Übersetzung von εὑρίσκω", und zwar ausnahmslos durch alle recht zahlreiche Beispiele; dagegen wird приобрѣсти für κερδαίνω" angewendet, und zwar fast immer, ausgenommen sind folgende drei Beispiele: act. 27. 21 κερδῆσαι τὴν ὕβριν ist sehr gut wieder-

gegeben durch изБЫТИ досаждениꙗ; iac. 4. 13, da gerade von коупліѧ die Rede war, übersetzte der klug berechnende Mann auch κερδήσωμεν durch прикоупимъ, endlich I petr. 3. 1 ist von den Frauen, die durch ihren Lebenswandel die Männer gewinnen sollen, die Rede, da wählte der Übersetzer einen Ausdruck, der geradezu modern klingt: да ... житиѥмь женьскымь плѣнены боудоуть (die Männer). Noch ein griechischer Ausdruck wird durch приобрѣсти übersetzt, das ist περιποιεῖσθαι[a]: ἣν περιεποιήσατο юже приобрѣте (act. 20. 28), περιποιοῦνται приобрѣтаѭть (I tim. 3. 13). Das Substantiv περιποίησις[a] ist ephes. 1. 14, I thess. 5. 9, hebr. 10. 39 übersetzt durch сънабъдѣниѥ, II thess. 2. 14 durch посоуждениѥ šiš. потвореніѥ mat. послоужениѥ christ. Warum man nicht auch an dieser Stelle bei сънабъдѣниѥ oder приобрѣтениѥ blieb (der neuere Erklärer übersetzt die Stelle ‚die Herrlichkeit... zu erlangen'), ist kaum anders zu begreifen, als wenn man eine andere übersetzende Persönlichkeit voraussetzt.

Dem Ausdruck ἑτοιμάζω entspricht immer оуготовати, nur philem. 22 liest man als Imperativ in einigen Handschriften готови (doch kommt оуготови und оуготоваи auch vor). Für ἕτοιμος ist готовъ ebenso regelmäßig, ἑτοιμασία ist оуготованиѥ. Gut übersetzt lautet ἑτοίμως ἔχω готовъ ѥсмь (act. 21. 13, II cor. 12. 14), weniger gut die wörtliche Übersetzung τῷ ἑτοίμως ἔχοντι (I petr. 4. 5): имоущоумоу готово (christ. šiš.), statt zu sagen готовоу сѫщоу. Vielleicht rührt diese unbeholfene Übersetzung nicht von derselben Person her, die an zwei Stellen so gut verstand готовъ ѥсмь zu übersetzen. Auch für κατασκευάζω gilt die Übersetzung оуготовити oder оуготовати, aber nur in Evangelientexten (mat. 11. 10, marc. 1. 2, luc. 1. 17, 7. 27), dagegen im Apostolus steht für dasselbe griechische Wort сътворити (hebr. 3. 3. 4, 11. 7), дѣлати (hebr. 3. 4, I petr. 3. 20), съврьшити (hebr. 9. 2. 6), diese Verschiedenheit in der Übersetzung ist aus dem Zusammenhang erklärbar. Ob aber die drei verschiedenen Ausdrücke (дѣлати, сътворити, съврьшити) alle von einer übersetzenden Person herrühren, das kann nicht mit voller Sicherheit beantwortet werden. Auch παρασκευάζω wurde ähnlich übersetzt, und zwar durch готовити (act. 10. 10), dann оуготовати (I cor. 14. 8) und приготовати (II cor. 9. 2. 3).

---

4. XI. 1919.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 193. Band, 2. Abhandlung

Kritische Beiträge

zum

XLI., XLII. u. XLIII. Buche des T. Livius

Von

Alois Goldbacher

korresp. Mitgliede der Akademie der Wissenschaften

Vorgelegt in der Sitzung am 7. Mai 1919

Wien, 1919

In Kommission bei Alfred Hölder

Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Diese meine Studien zur V. Dekade des Livianischen Geschichtswerkes sind aus den Übungen hervorgegangen, welche ich im philologischen Seminar der Grazer Universität durch mehrere Jahrgänge hindurch vorgenommen habe. Sie erstreckten sich auf die erste Hälfte des XLIV. Buches. Die wiederholte sorgfältige und genaue Durcharbeitung des ganzen Materials nach allen Seiten und in die kleinsten Einzelheiten vermittelte nach und nach vor allem eine innige Vertrautheit mit den hervorstechenden Eigentümlichkeiten der einzigen Handschrift, auf welcher der Text dieser Dekade beruht, des Wiener Kodex, lenkte dann die Aufmerksamkeit zur gründlichen Beobachtung des Livianischen Stils und führte schließlich zu einer klaren Übersicht und Beherrschung des ganzen Materials, welches die Kritik gerade für diesen Teil des Livius in reicher Fülle bereits zusammengetragen hatte. Diesen Bemühungen war der Erfolg nicht versagt; an mehreren Stellen gelang es, für die Erklärung neue Gesichtspunkte zu gewinnen und für die Ausbesserung des Textes nicht unerhebliche Beiträge zu schaffen. Eine Auslese davon entschloß ich mich, nachdem ich vom Lehramte zurückgetreten war, für die Veröffentlichung zusammenzustellen, sah mich aber bald veranlaßt, diesen Plan zu erweitern und über das ganze XLIV. und das XLV. Buch auszudehnen. So sind die ‚kritischen Beiträge zum XLIV. und XLV. Buche des T. Livius' zustande gekommen und in den ‚Wiener Studien' XL (1918) und XLI (1919) bereits im Erscheinen begriffen.

In der traurigen Zeit der Kriegsnot, die durch die Unterbrechung des Verkehrs auch wissenschaftlichen Bestrebungen Einschränkungen auferlegte, war mir diese Arbeit eine bequeme und angenehme Beschäftigung geworden. Das Material dafür ist im allgemeinen ziemlich eng begrenzt und das Notwendigste davon hatte ich bereits beisammen. Die

stets zunehmende Vertrautheit mit der allein maßgebenden Handschrift und ihren vielen abnormen Eigentümlichkeiten und die damit wachsende Sicherheit und Gewandtheit in der Behandlung des ganzen Stoffes führten bald zu dem Entschlusse, die ganze V. Dekade in diese Arbeit hineinzunehmen und auf die kritische Untersuchung des XLIV. und XLV. Buches die der drei übrigen, des XLI., XLII. und XLIII., folgen zu lassen.

Sehr viel trug dazu auch die Erkenntnis bei, daß es hier noch genug zu tun gebe und was noch geleistet werden könne, obwohl schon eine stattliche Reihe von Kritikern sich gerade dieser Bücher insbesondere angenommen hat und Forscher von hohem Ruf wie Madvig und Vahlen ihr reiches Wissen und ihren Scharfsinn ihnen gewidmet haben. Denn selbst die allgemeine Wertschätzung des Kodex scheint noch nicht durchaus auf jenen Standpunkt gekommen zu sein, daß sie der Detailarbeit eine hinreichend sichere Grundlage bieten könnte, sonst würde man nicht mit dem, was die Handschrift überliefert, vielfach so eigenmächtig verfahren und der Emendationslust so frei die Zügel schießen lassen, wie es gemeiniglich geschieht. Freilich ist dazu in der außerordentlichen Fehlerhaftigkeit der Handschrift ein starker Anlaß gegeben. Aber es muß vor allem immer festgehalten werden, daß der Text, welcher der Handschrift zugrunde liegt, ein guter ist, daß bewußte, absichtliche Änderungen, also Überarbeitung des Textes durch einen kundigen Abschreiber oder einen Korrektor, sich nicht bemerkbar macht. Selbst sogenannte Glossen sind nur äußerst selten eingedrungen. Eine solche liegt unverkennbar XLV 41, 1 *l. pauloratio ad pr.* vor; auch XLII 45, 4 *Rhodios* und XLI 18, 6 *tempore* dürften dahin zu rechnen sein; wahrscheinlich auch XLV 38, 11 *et Macedonibus*. Dagegen sieht XLIII 9, 5 das rätselhafte *miserunt* keiner Glosse ähnlich. XLI 18, 4 *vasa omnis generis usui magis quam ornamento in speciem facta* ist nicht abzusehen, warum einige Kritiker *ornamento* und *in speciem* nicht nebeneinander bestehen lassen wollen, da keines überflüssig ist; *ornamento* entspricht dem *usui* und ist dadurch gegen jede Verdächtigung geschützt; *in speciem* aber heißt ‚zum Glanze‘, also *ornamento*

in speciem ,als Schmuckgegenstand, um damit zu glänzen'; über diese Bedeutung von *in speciem* hat Hartel Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1866 S. 2 schöne Belege zusammengetragen. Ohne hinreichenden Grund haben einzelne Kritiker Glossen angenommen XLI 14, 1 (Hartel); XLII 17, 6 und 33, 1 (Madvig); 28, 13 (Crévier); 48, 7 (Weißenborn); XLV 26, 12 (Madvig). Anders sind zu erklären XLIV 5, 12; 39, 1; XLV 43, 2; ebenso die vier von Vahlen Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1861 S. 251 als Beispiele ,erklärender Zusätze' bezeichneten Stellen XLII 5, 12; 27, 5; 31, 8; 50, 7. Unter diesen Umständen muß auf das, was überliefert ist, die größte Aufmerksamkeit gerichtet werden; es ist sorgfältig zu prüfen und bei den Emendationsversuchen mit aller Schonung zu behandeln. Darauf muß mehr Gewicht gelegt werden, als es im allgemeinen bisher geschehen ist. Öfters habe ich Gelegenheit gehabt, die Überlieferung gegen Änderungsvorschläge in Schutz zu nehmen, wie z. B. XLI 2, 8; 4, 2; XLII 5, 1; 37, 2 u. a., und nicht selten findet man in einzelnen Buchstaben oder Silben oder Wörtern, über die die Kritik hinweggegangen ist oder sie nicht genug beachtet hat, Reste von Wörtern und Ausdrücken, die zur Vervollständigung und Herstellung des Textes wesentlich beitragen.

Der Güte des Textes, aus dem die Wiener Handschrift geflossen ist, steht nun schroff gegenüber ihre fast unglaubliche Fehlerhaftigkeit, die nur durch Zufall entstanden ist und in der überschwenglichen Sorglosigkeit, Nachlässigkeit und Flüchtigkeit beim Abschreiben ihren Grund hat. In dieser Beziehung nimmt die Wiener Handschrift eine besonders hervortretende Stellung ein und erschwert die Konstituierung des Textes nicht selten in hohem Grade. In auffallender Weise treten ganze Gruppen häufig sich wiederholender, zum Teil sehr eigentümlicher Verirrungen hervor, die hier in Kürze gekennzeichnet werden sollen. Um von dem Zustande der Handschrift eine lebendigere Vorstellung zu vermitteln, habe ich mich die Mühe nicht verdrießen lassen, für einige Gruppen von Schreibfehlern das XLII. und XLIII. Buch genauer zu durchsuchen und das Resultat in Zahlen anzugeben, mache aber wegen der Differenz derselben darauf aufmerksam, daß jenes Buch 67 Kapitel ent-

hält, während dieses nur ein Drittel davon zählt, nämlich 23. Auch darf man keine zu strengen Anforderungen an die Genauigkeit in den Zahlen stellen, da es schwer ist, alles zu erfassen, und die Gruppen oft zu sehr ineinandergreifen, als daß die Scheidung immer leicht wäre. Übrigens kommt es ja auch nur auf das ungefähre Verhältnis an, in dem eine Gruppe von Fehlern in der Handschrift vertreten ist.

Eine besonders hervorstechende Eigenschaft der Wiener Handschrift sind die zahllosen Auslassungen von Buchstaben, Silben, Wörtern und Wortreihen, wodurch der Zusammenhang sehr oft unterbrochen wird und dem Kritiker die größten Schwierigkeiten entstehen. Schon der erste Herausgeber dieser Dekade, Grynaeus, hat eine Menge solcher Lücken aufgedeckt und zum Teil auch glücklich ausgefüllt und seit dieser Zeit wurde in dieser Richtung viel Ersprießliches geleistet, namentlich durch Madvig. Sehr oft sind Lücken dadurch entstanden, daß der Schreiber von einem Worte auf ein nachfolgendes gleiches oder gleich auslautendes oder ähnliches abirrte und so dieses sowie alles, was dazwischen lag, übersprang, z. B. XLI 8, 12 *si quis ita civis Romanus factus esset ⟨civis ne esset⟩ haec impetrata ab senatu*; oder kurz vorher § 10 *quibus stirpes deesset, quam relinquerent, ⟨adoptione faciebant, ut haberent⟩, et cives Romani fiebant,* wie ich zu ergänzen vorschlage; oder XLII 18, 6 *tria milia peditum, centum et quinquaginta equites in Romanas legiones ⟨legere⟩* oder *leg⟨ere leg⟩iones.* Vahlen hat in den Sitzungsberichten der Preuß. Akad. XLIII (1909) ‚Über einige Lücken in der V. Dekade des Livius' eine ansehnliche Reihe solcher Fälle zusammengestellt. Am häufigsten hat der Abschreiber natürlich kleine Wörter, wie Präpositionen, Konjunktionen, Fürwörter, Abkürzungen von Vornamen u. dgl. übergangen, aber auch andere Wörter, Wortreihen und ganze Sätze sind seiner Flüchtigkeit reichlich zum Opfer gefallen; man wird sich davon einen Begriff machen können, wenn man erwägt, daß ich, abgesehen von bloßen Buchstaben und Silben, teils sichere, teils höchst wahrscheinliche Lücken im XLII. Buche 151, im XLIII. 23 gezählt habe. Und daß es in dieser Beziehung immer noch viel zu tun gibt und immer wieder neue Lücken zum Vorschein kommen, dafür, glaube ich, werden

diese meine Untersuchungen ein beredtes Zeugnis ablegen. Ich habe dabei die Überzeugung gewonnen, daß es unter Umständen viel erfolgreicher sei, nach einer Lücke zu spähen als an dem Texte herumzukorrigieren, und wenn es gelingt, auf diese Weise in einer schadhaften Stelle, ohne an der Überlieferung etwas zu ändern, den Zusammenhang herzustellen, so liegt darin eine große Beruhigung, daß der richtige Weg zur Emendation gefunden sei. Dabei empfiehlt sich als Methode sehr, in solchen Fällen alles das, was an und für sich keinen Verdacht des Verderbnisses trägt und den Eindruck unverfälschter Überlieferung macht, abzusondern und festzuhalten, denn es stellt sich dann nicht selten heraus, daß durch die Annahme und Ausfüllung einer Lücke allen Schwierigkeiten mit einem Schlage begegnet werden kann. Meine Behandlung von XLI 24, 16 und XLII 2, 2 möge als Beispiel dienen; vgl. auch Madvig Em. S. 622 Anm.

Eine harmlosere Fehlergruppe ist die entgegengesetzte, nämlich die Doppelschreibung oder Dittographie, wie man sie zu nennen pflegt. Sie besteht in der Wiederholung von Silben (XLI 20, 12 *iuiuvenum*; XLV 43, 8 *Antiantias*), von Wörtern (XLI 26, 1 *Celtiberi Celtiberi*; XLII 3, 7 *traditum traditum*), von mehreren Worten zugleich (XLI 24, 6; XLII 34, 15) und auch längeren Stellen (XLI 26, 4; XLII 1, 7; 4, 2). Zuweilen schließt sich der wiederholte Teil nicht unmittelbar an, sondern die Wiederholung erfolgt erst nach ein paar dazwischentretenden Worten, z. B. XLI 28, 10 *munera gladiatorum eo anno aliquot parva alia data m u n e r a g l a d i a t o r u m unum* etc. Auch stimmen die beiden Teile der Dittographie nicht immer genau überein, indem Irrungen eintreten können, z. B. XLI 23, 13 *debepulsus*, wo *be* Dittographie von *de* ist; XLII 40, 6 *sociis soci*; so dürfte auch XLII 24, 1 *re prae* das *prae* auf eine Dittographie von *re* zurückzuführen sein. Der erste Teil der Dittographie ist fehlerhaft XLII 14, 4 *causam uel causam belli* (*uel* anstatt *bel*); 50, 2 *ad aliud*, wo das störende *ad* Dittographie von *al* ist. Verzeichnet habe ich 25 Dittographien im XLII. Buche, 9 im XLIII.

Eigens zu erwähnen ist eine unserer Handschrift eigentümliche Art von Doppelschreibung, die nicht selten vor-

kommt und darin besteht, daß von zwei Wörtern das eine zweimal geschrieben steht, nämlich vor und nach dem andern, z. B. XLI 21, 3 *peditum Romanorum peditum*; XLII 35, 5 *is exercitus is*. Dasselbe kommt auch bei drei bis fünf Wörtern vor, z. B. XLII 26, 1 *ac sedari exasperatos ac Ligures*; 40, 9 *et legatos renuntiasse et legatos*; XLI 25, 8 *res a populo Romano gestas res*. XLIII 18, 1 *finibus ne ausus ne* steht für *finibus non ausus ne*, hat also das *ne* das *non* verdrängt. Mitunter ist die Wiederholung nicht rein, sondern weicht fehlerhaft ab, z. B. XLII 14, 3 *animos ferocia animai*; 17, 9 *iussuciussu*; XLIII 7, 10 *libera corpora liberata*; 19, 14 *suae acta sua*. Von dieser Gruppe begegnet man etwa 16 Fällen im XLII. Buche, etwa 13 im XLIII. Was im XLIV. Buche sich findet, habe ich bei der Erörterung von XLV 2, 9 aufgezählt.

Von sehr großer Bedeutung für die Kritik ist eine andere Erscheinung, die ebenfalls in das Gebiet der Dittographie fällt und stark verbreitet ist. Dem Schreiber geschah es nämlich oft, daß er Silben oder Worte an eine unrichtige Stelle hinsetzte, indem er beim Abschreiben momentan in das, was vorangeht, hie und da auch in das, was nachfolgt, abirrte, hier etwas auflas und gedankenlos an der Stelle, die er eben zu kopieren hatte, niederschrieb. So finden wir in der Handschrift z. B. XLI 27, 3 nach *votis* ganz unpassend ein *etiam*; es ist auf diesem Wege aus dem Vorangehenden hier wiederholt worden. Das Gleiche gilt XLII 7, 9 von *passim* vor *capti*; XLV 43, 4 von *in triumpho* zwischen *alia* und *et*. Aus dem Nachfolgenden sind so Worte an die unrechte Stelle gekommen XLII 19, 2 das *non* nach *annis*, 34, 2 das *cum* in *hodiecumque*, 65, 10 das *fun* in *circumfundabantur*; XLIII 17, 3 das *que* in *oneribusque*. Manchmal ist die Wiederholung hübsch weit hergeholt, z. B. XLII 30, 8 das *quo* nach *suas*, 57, 9 das *esset* nach *proelium*; XLIII 3, 2 das *ex Hispania* vor *orabant*; XLII 52, 5 scheint das *cuius* . . . *pars* hinter *duos* sogar aus § 2 hieher geraten zu sein. Mitten in ein Wort hinein hat sich so ein Eindringling verirrt, z. B. XLIII 18, 7 *interestmissione* das *est*; XLV 39, 13 *Seruntvio* das *unt*; XLI 10, 10 *inluridebant* das *lu*. Schlimmer ist es, wenn das Wort, welches hätte ge-

schrieben werden sollen, durch das so irrtümlich eingesetzte verdrängt wurde, so XLII 24, 4 vor *quem* durch *Romam*; 26, 7 vor *Eumenen* durch *redierunt*; 35, 1 nach *ubi* durch *sitis*; XLIII 6, 9 nach *potestatem* durch *reciperentur*. Bisweilen hat auch das Wort bei der Wiederholung die Form etwas geändert, wie z. B. XLI 24, 3 *curiam* vor *regum* (statt *curia*); XLII 20, 3 *oppidis* vor *maioribus* (statt *oppidum*). Diese Gruppe von Schreibfehlern hat einen weiten Spielraum und berührt sich viel mit den beiden vorangehenden, so daß die Zählung auf Genauigkeit keinen Anspruch machen kann. Verzeichnet habe ich 26 Fälle im XLII. Buche, 13 im XLIII.

Wenn mit dem gleichen Buchstaben ein Wort endet und das nächste beginnt, so ist dieser Buchstabe oft nur einmal geschrieben, z. B. XLI 12, 3 *Liguresimul* = *Ligures simul*; XLII 5, 4 *uxoremanu* = *uxorem manu* und im nächsten Paragraph *tamunifico* = *tam munifico*; 6, 3 *quode* = *quod de*; 14, 5 *curaerat* = *curae erat*; 66, 2 *tereretempus* = *tereret tempus*; XLIII 6, 6 *poneret* = *ponere et*. Davon sind 8 Fälle im XLII. und 12 im XLIII. Buche.

Störungen in der ursprünglichen Stellung der Worte zueinander hat sich die Unachtsamkeit des Schreibers in ziemlicher Anzahl zuschulden kommen lassen. Doch ist besonders darauf aufmerksam zu machen, daß solche fehlerhafte Umstellungen ausschließlich nur zwischen zwei bis drei nebeneinander stehenden Wörtern vorkommen, z. B. XLI 24, 17 *apertam et* statt *et apertam*; XLII 4, 5 *seditionibus suisque* statt *seditionibusque suis*; 14, 10 *cui quam* statt *quam cui*; 17, 1 *legatus qui* (so!) statt *quo legatus*; 27, 5 *hac classe iuberet* statt *iuberet hac classe*; XLIII 2, 12 *consultamentum* statt *tamen consultum* oder *consultum tamen*; 7, 1 *infitiati non interrogarentur* zugleich mit starker Änderung statt *interrogati non infitiarentur*; 18, 9 *ut nec inopinata* statt *ut in necopinata*. Solche Umstellungen gibt es 13 im XLII. Buche, 11 im XLIII. Vgl. Madvig Em. S. 598 und Hartel Wiener Akad. 1888 S. 812. Aus dem Umstande, daß derlei Umstellungen nur innerhalb zwei bis drei nebeneinander stehenden Worten stattfinden, kann man für die Entstehung derselben den Schluß ziehen, der Schreiber habe diese Worte in seiner Vorlage auf einmal gelesen und dann

beim Niederschreiben ihre Stellung verwechselt. Umfangreichere Umstellungen oder Umstellungen auf weitere Entfernung, wobei die Annahme einer Absichtlichkeit kaum zu vermeiden wäre, gibt es nicht. Daher sind Emendationsvorschläge mittels solcher Umstellungen, wie sie z. B. XLII 37, 8; 53, 6; 58, 9; XLIII 20, 2; XLIV 39, 1 gemacht worden sind, im vorhinein abzulehnen.

Lautverwechslungen und Verdrehungen von Silben innerhalb eines Wortes begegnet man nicht selten; so steht z. B. XLI 27, 11 *fluvius* für *Fulvius*; XLII 3, 7 *gerendi* für *regendis*; 29, 6 *exine* für *enixe*; 38, 1 *eripi* für *Epiri*; 45, 7 *ortanamque* für *ornatamque*; 65, 10 *sinu* für *nisu*; XLV 30, 7 *rivos* für *viros*. So ist wahrscheinlich auch 40, 3 *belligerare cum* für *bellaregē* zu schreiben und wohl auch XLII 38, 7 *ita* für *aut*; wenigstens liegt der Gedanke an eine Lautverwechslung von *i-ta* zu *a-ut* näher als der Übergang der Vulgata *hac* zu *aut*; denn Hartels *ea' autem* ist unpassend. Im XLII. Buche bemerkte ich 13 solche Fälle, im XLIII. nur 5, 4 *duces* für *caedes*.

Klangähnlichkeit war für den flüchtigen Schreiber des Wiener Kodex eine reiche Quelle von Irrtümern. So schrieb er XLII 3, 10 *legatione* für *relatione*; 18, 1 *appellare* für *apparare*; 21, 8 *civitati* für *scivit*; 23, 5 *credulitatemque* für *crudelitatemque* und *imperari* für *impetrari*; 23, 8 *dilectum* für *delictum*; 25, 12 *egregia* für *e regia*; 34, 12 *vocationem* für *vacationem*; 60, 7 *favor* für *pavor* und *toto* für *tuto*; XLIII 1, 9 *ceteras* für *exteras*; für *extemplo* steht meistens *exemplo* und öfters sind *ad* mit *ab* und *et* mit *ut* untereinander verwechselt. Im XLII. Buche sind mir 45 Irrtümer der Art aufgefallen, im XLIII. Buche 12.

Nicht minder häufig ist eine andere Fehlergruppe, indem nämlich der Ausgang eines Wortes irrtümlich auch auf den Ausgang eines nachfolgenden oder vorangehenden Wortes übertragen und dieser dadurch verdorben wurde. So lesen wir z. B. XLII 33, 6 *quem cuiquem* (statt *cuique*); 39, 3 *mortalibus videndi congredientibus* (statt *congredientes*); 67, 12 *vexantibus eius* (statt *eos*); XLIII 6, 12 *fideliumque sociumque* (statt *socium*); 12, 5 *alteri consuli nulli* (statt *nullus*); 21, 1 *multis volneribus repulsis* (statt *repulsus*).

Fast noch öfter verursacht die Endsilbe eines nachfolgenden Wortes das Verderbnis der Endsilbe eines vorangehenden. Da es sich immer um zwei bis drei nebeneinander stehende Worte handelt, so haben wir hier dieselbe Erscheinung, wie wir sie bei der Umstellung bemerkt haben. Der Schreiber las diese Worte auf einmal in seiner Vorlage und übertrug den Ausgang des letzten beim Niederschreiben irrtümlich auch auf den Ausgang des vorangehenden, der dadurch verdorben wurde. Als Beispiele mögen dienen XLI 23, 10 *Philippum* (statt *Philippus*) *Demetrium* und gleich im nächsten § 11 *Demetrio* (statt *Demetrium*) *nullo alio*; 24, 8 *opportunitate* (statt *opportuni*) *propinquitate*; XLII 28, 9 *donarique* (statt *donaque*) *dari*; 34, 9 *subactolis* (statt *subactis*) *Aetolis*; 41, 3 *conviciantur* (statt *conviciari*) *videantur*; 62, 10 *pollicentibus* (statt *pollicentes*) *urbibus*; XLIII 6, 13 *ipso* (statt *ipse*) *ultro*; 15, 8 *censoriam* (statt *censorum*) *in provinciam*. Was nun die Anzahl der Fälle betrifft, so ist die Endsilbe eines folgenden Wortes durch die Endsilbe des vorangehenden 11mal im XLII. und 12mal im XLIII. Buche verdorben und umgekehrt die Endsilbe eines vorangehenden durch die Endsilbe des folgenden 22 mal im XLII. und 9 mal im XLIII. Buche.

Hieran schließt sich unmittelbar eine Anzahl von Fehlern der gleichen Art, nur daß es sich nicht bloß um Endsilben handelt; denn zuweilen wurde vom Schreiber ein Wort verdorben, weil er überhaupt unter dem Eindrucke des Nachklanges eines anderen Wortes stand. So sollte er XLII 37, 8 *fremitum in contionibus sentiebant* schreiben, schrieb aber *fremitum in contionibus fremebant*, beirrt durch den Nachklang des Wortes *fremitum*. Auf diese Weise entstand auch XLII 5, 4 *Apellem meministrum* (statt *ministrum*); 18, 5 *stimulante . . . stimulantes* (statt *gratulantes*); 34, 10 *ex provincia ex* (für *ad*) *triumphum*; 42, 2 *occupare arcibus opponere* (für *inponere*); 44, 1 *proprio decreto propriam* (statt *regiam*); 62, 4 *praesentis fortunae praesentis* (statt *prudentis*); 66, 9 *modico concessu* (statt *successu*); XLIII 4, 1 *capita . . . capita* (statt *capi*); 23, 2 *inviis moventium* (statt *montium*). Auch hier haben wir wiederum dieselbe Erscheinung wie bei der voranstehenden Gruppe und früher

noch bei den Umstellungen, daß der Schreiber in seiner Vorlage zwei bis drei Worte auf einmal las, beim Niederschreiben aber sich durch das Nachklingen des letzten beirren ließ und ein vorangehendes verdarb. So las er XLV 43, 4 *gentem Illyriorum regem*, schrieb aber *regem Illyriorum regem*, beirrt durch das Nachklingen von *regem*. Auf diese Weise erklärt sich auch XLII 15, 10 *proclivit* (für *procidit*) *in declive*; 54, 7 *pugnata* (für *temptata*) *quidem oppugnatione*; 57, 4 *placeat* (für *capiant*) *interim placet*; auch 10, 7 *amant* (für *a mari*) *repente* wird durch das Nachklingen der Silbe *ent* entstanden sein. Dies sind sämtliche Fälle der Art, die ich mir aufgezeichnet habe.

Viele Schreibfehler bestehen darin, daß verbale Pluralformen wie *essent, cernebant, traicerentur, habuissent, erant, haberent* u. a. durch Weglassung des *n* zu Singularformen verdorben wurden: XLII 1, 7; 7, 4; 18, 3; 33, 3; 50, 2; 52, 8 u. a. — das kommt etwa 16mal im XLII. und 8mal im XLIII. Buche vor —, oder umgekehrt durch Hinzusetzung des *n* Singularformen wie *esset, erat, iuraverit, scriberet, audisset, dabat, vellet, videretur* u. a. zu Pluralformen: XLII 23, 6; 29, 7; 32, 3; 35, 4; 46, 2; 61, 1; XLIII 2, 12; 15, 4 u. a.; dies findet sich 19mal im XLII. und 9mal im XLIII. Buche. — Ähnliche Schreibfehler sind es, die aber seltener sich finden, wenn aus Infinitivformen wie *dare, esse, petere, misisse, fore* u. a. durch Hinzusetzung eines *t* Konjunktivformen gemacht wurden: XLII 34, 12; 36, 6; 56, 1; XLIII 7, 1; 10, 2 u. a., wofür ich 8 Stellen im XLII. und 6 im XLIII. Buche gefunden habe, oder wenn aus aktiven Formen irrigerweise durch ein angehängtes *ur* Passivformen wurden; dies fand ich in beiden Büchern nur je 3mal: XLII 5, 12 *convenitur*; 10, 7 *operirentur*; 10, 11 *decernuntur*; XLIII 7, 9 *decedantur*; 10, 4 *dissiparetur*; 18, 9 *videntur*; im XLIV. Buche stehen 5 solche Fälle. Vgl. Gitlbauer De cod. Liv. S. 102 Anm.

Eine eigenartige, kaum zu erklärende Gewohnheit des Kopisten der Wiener Handschrift ist es, meistens ohne sichtliche Veranlassung ein *i* einzuschieben, sei es zwischen zwei Wörtern, z. B. XLII 7, 6 *possent i tumultu*; 15, 5 *loca i macerie*; 20, 1 *tempestate i columna*, oder innerhalb eines

Wortes, z. B. XLII 4, 2 *sortirentiur*; 8, 2 *aitrocius*; 12, 10 *perienni*; XLIII 17, 7 *praesidia* ist dies *i* sogar nachträglich über der Zeile zwischen *ae* und *s* hinzugefügt; manchmal verdoppelt es vorhandenes *i*, z. B. XLII 4, 5 *sociis*; 17, 8 *experiimentum*; 24, 4 *quii deprecaretur*; XLIII 10, 1 *Perseii* und 5 *servilii*. Diesem *i* begegnet man sehr oft; im XLII. Buche habe ich 56 Fälle gezählt, 19 im XLIII. Doch ist es meistens durch einen Punkt unterhalb oder oberhalb getilgt; ohne diesen Tilgungspunkt sind im ganzen nur etwa 28 von diesen Fällen. Übrigens sind in gleicher Weise durch Übereilung oder Gedankenlosigkeit oft auch andere Buchstaben, wie z. B. *a*, *o*, *e*, *m*, *s*, *t*, irrtümlich eingesetzt, aber meistens auch wieder expungiert; doch so auffallend als beim *i* ist dies bei keinem anderen Buchstaben.

Zieht man nun noch in Betracht, daß auch viele andere Irrungen, denen Abschriften allgemein unterworfen zu sein pflegen, in der Wiener Handschrift wenigstens nicht minder vertreten sind und, wie aus Gitlbauers Schrift De cod. Liv. S. 60 ff. ersichtlich ist, die kompendiöse Schreibart des Originals den Schreiber derselben nicht selten auf Irrwege geführt hat, so läßt es sich leicht ermessen, wie viele und wie arge Störungen in der Überlieferung diese grenzenlose Fahrlässigkeit zur Folge gehabt hat und daß durch die Flut von Fehlern aller Art der Konjekturalkritik ein weites Feld eröffnet ist. Dasselbe ist auch nicht brach liegen geblieben, sondern hat eine lebhafte Tätigkeit hervorgerufen, die es an freier Bewegung nicht fehlen ließ. Denn daß der Kritiker, der jeden Augenblick mit dem verwahrlosten Zustande der Handschrift zu rechnen hat, in der Anwendung seiner Emendationsmaßregeln immer freier und kühner wird, je mehr er davon Gebrauch zu machen genötigt ist, wird niemanden Wunder nehmen. Aber gerade hierin wird es in Anbetracht der guten Grundlage des Kodex geraten sein, die Überlieferung mit größerer Schonung als bisher zu behandeln und daran festzuhalten, solange man nicht gezwungen ist, in dem umfangreichen Register der habituellen Fehler des Kodex Aufklärung zu suchen. Namentlich sind Änderungen, die sich auf mehrere Punkte einer Stelle zugleich erstrecken, in der Regel mit einigem Mißtrauen aufzunehmen und Her-

stellungen der Vorzug zu geben, deren Änderungen sich auf die engsten Grenzen einschränken lassen. Hüten muß man sich auch, daß man bei der Aufstellung und Begründung von Änderungsvorschlägen nicht zu viel Gewicht und Beweiskraft in die Eigenheiten und Fehler der Handschrift legt, denn deren sind so viele und mannigfache, daß sich Analogien und Belege für alles darin leicht finden lassen. In dieser Beziehung dürften wohl einzelne Kritiker hie und da etwas zu weit gegangen sein. Es liegt die Gefahr nahe, daß dieser Weg mehr zu einer Künstelei und Spielerei mit willkürlichen Kombinationen ausarte, als zu einem namhaften Erfolge führe. Zu tun gibt es in der V. Dekade noch sehr viel und es wird noch lange Zeit hindurch mühsame und schwere Arbeit und wiederholte Anstrengung kosten, wenn der Text von den ihm anhaftenden Schlacken, soweit es eben möglich ist, befreit werden soll.

XLI. Buch.

1, 6. Beginn des Feldzuges gegen Histrien. Der Konsul rückte von Aquileia aus ins feindliche Land vor, während die Flotte mit Lastschiffen und vielem Proviant den nächsten Hafen desselben besetzte. 5000 Schritte von da landeinwärts schlug der Konsul Lager. Zur Sicherung der Verbindung mit dem Hafen wurden vom Lager aus nach allen Richtungen Posten (*stationes, praesidia*) aufgestellt (*stationes ab omnibus castrorum partibus circumdatae sunt*), so einer gegen das Feindesland (*in Histriam versum*), also an der Ostseite des Lagers, ein anderer dem gegenüber auf der anderen Seite des Lagers (*opposita*), d. i. an der Westseite zwischen dem Meere und dem Lager (*repentina cohors Placentina opposita inter mare et castra*); zu diesem letzteren kam noch ein Posten hinzu, der zugleich (*idem*) die Bestimmung hatte, den Zugang zum Flußwasser zu decken; das sollte M. Aebutius mit zwei Manipeln der zweiten Legion besorgen (*et, ut idem aquatoribus ad fluvium esset praesidium, M. Aebutius tribunus militum secundae legionis duos manipulos militum adicere iussus est*). Ein vierter Posten sicherte die Straße nach Aquileia für die *pabulatores* und *lignatores*, war also im

Norden des Lagers (*T. et C. Aelii tribuni militum legionem tertiam, quae pabulatores et lignatores tueretur, via, quae Aquileiam fert, duxerant*). Von diesen vier Posten ist der zweite mit dem ersten asyndetisch verbunden, ebenso der vierte mit den vorangehenden. Dagegen ist der zweite Posten mit dem dritten durch *et* verbunden und das ist auch wohl begründet, denn diese beiden gehören eng zusammen, da beide wegen der Wichtigkeit der Verbindung mit der Flotte in derselben Richtung *inter mare et castra* auf der kurzen Strecke von etwa $1^3/_4$ Stunden zu gegenseitiger Ergänzung und Verstärkung (*adicere*) aufgestellt waren, der dritte noch außerdem mit der Nebenbestimmung, die Wasserversorgung fürs Lager zu sichern. Daß diese Darstellung von den vier Posten der Sachlage entspricht, bestätigt das zweite Kapitel, wo Livius den Angriff der Histrier auf die beiden mittleren *praesidia* erzählt. Daraus ergibt sich nun für die Kritik folgendes: erstens, daß mit *in Histriam versum praesidium stativum* der erste Posten bezeichnet wird und für *in Histriamq; suum*, was im Kodex stand, mit Grenovius *in Histriam versum* zu schreiben sei, nicht *in Histriamque versum* (Hertz); zweitens, daß *inter mare et castra* zu *repentina cohors Placentina opposita* gehört; drittens, daß an dem handschriftlichen *adicere* nichts zu ändern sei. Sämtliche neuere Herausgeber nämlich glaubten, beeinflußt durch das folgende *duxerant*, auch hier in diesem Sinne ändern zu müssen (*adducere* Hertz, *eo ducere* Madvig, *ducere* Weißenborn und Zingerle); doch kann das *duxerant* nicht maßgebend sein und *adicere* ist das geeignete Wort für jede Truppenbewegung zur Ergänzung oder Verstärkung (z. B. IV 17, 10; VIII 8, 14; XXII 36, 3; XXIV 48, 1; XXXV 48, 4; XLII 65, 13 u. a.), also gewiß auch hier für die Hinzufügung des dritten kleineren Präsidiums (zwei Manipel) zum zweiten größeren (eine Kohorte = 3 Manipel).

2, 8. Angriff des Feindes auf das römische Lager. Großer Schrecken bei den Römern. Bald erscholl aus unbekannter Veranlassung der Ruf ‚ans Meer' zur Flotte: *itaque primo velut iussi id facere pauci armati, maior pars inermes ad mare decurrunt, dein plures, postremo prope omnes et ipse consul.* Kritiker haben daran insoferne Anstoß

genommen, als sie *maior pars* auf *pauci* beziehen zu müssen glaubten (= *quorum maior pars inermes erant*) und dabei das *armati* ihnen im Wege stand. *Armati* müßte daher entweder getilgt (Madvig, Hertz) oder durch einen Zusatz als Teilbestimmung von *pauci* abgetrennt werden: *armati alii* (Weißenborn, Zingerle), *quidam armati* (H. J. Müller), *armati aliquot* (Novák). Diese Auffassung ist irrig und die Überlieferung unantastbar, denn *maior pars* ist nicht auf *pauci* zu beziehen, sondern *pauci armati* und *maior pars inermes* stehen parallel nebeneinander und bilden mitsammen das Subjekt zu *velut iussi . . . decurrunt*, also *primo velut iussi pauci decurrunt armati, maior pars inermes*, d. i. *primo qui decurrebant, pauci erant armati, maior pars* (*decurrentium*) *inermes erant*. Das Täuschende war das Asyndeton zwischen den beiden Teilen des Subjekts, zwischen *pauci armati* und *maior pars inermes*, wie es ja ganz gewöhnlich ist (adversatives Asyndeton); man setze nur die Bindepartikel an die Stelle und jedes Bedenken wird verschwunden sein: *itaque primo velut iussi id facere pauci armati, maior autem pars inermes ad mare decurrunt*. Was dann folgt: *dein plures* steht natürlich auch nicht den *pauci* gegenüber, sondern allen denen, die zuerst gelaufen waren, den Bewaffneten wie Unbewaffneten: *plures quam qui primo decurrerant sive armati sive inermes*.

4, 2. Auch hier kann die Überlieferung mit Fug und Recht gegen alle Eingriffe in Schutz genommen werden. Nachdem die Römer aus ihrem Lager geflohen waren, wurde es vom Feinde besetzt. Bald aber kamen sie zur Besinnung, kehrten um, es wieder zu erobern, und standen vor dem Tore zum Sturme bereit. Da befahl der erste Tribun einem Bannerträger von bekannter Tapferkeit, zum Angriffe zu schreiten. *Ille, si unum se sequerentur, quo celerius fieret, facturum dixit, conisusque cum trans vallum signum traiecisset, primus omnium portam intravit.* Das *unum* hat Mißfallen erregt und ein halbes Dutzend Konjekturen hervorgerufen, die keiner weiteren Erörterung bedürfen, wenn es gelingt, *unum* zu rechtfertigen. Es ist bekannt und auch begreiflich, daß der Bannerträger im Kampfe von den Soldaten in die Mitte genommen wurde (Liv. VIII 11, 7; Tac. Hist. II 43); war er doch nicht als Kämpfer da und mußte

sein Banner um jeden Preis geschützt werden. Wenn nun der Bannerträger hier mit starker Betonung des *unum* sagt: *si unum se sequerentur*, so kündet er damit eine ungewöhnliche Tat an, daß er nämlich einzig und allein (*unus solus*) allen vorangehen wolle, sie sollten ihm nur folgen. Was darauf geschah, ist der Vollzug dieser Ankündigung: *primus omnium portam intravit*. Die Worte *primus omnium* stehen demnach in engstem Zusammenhange mit *unum* und verbürgen uns dessen Echtheit. Aufmerksam zu machen ist nur noch auf die prägnante Kürze in *si unum se sequerentur*, denn voll ausgedrückt würde der Gedanke lauten: *unum se praeiturum; si sequerentur, quo celerius fieret, facturum.* Mit Rücksicht auf diesen Ton der Rede halte ich es auch für überflüssig, bei *quo celerius fieret* mit Weißenborn ein *id* einzufügen. Die gedrängte Knappheit der Worte ist der Ausdruck der kühnen Entschlossenheit des Bannerträgers.

8, 10. Die Latiner haben sich beim Senat über die Entvölkerung ihrer Städte beklagt, denn *cives suos Romae censos plerosque Romam commigrasse*. Das war geschehen infolge eines Gesetzes, welches *sociis nominis Latini, qui stirpem ex sese domi relinquerent, dabat, ut cives Romani fierent*. Dies Gesetz wurde aber auch noch in zweifacher Weise mißbraucht. Der erste Mißbrauch ging von denjenigen aus, die eine Nachkommenschaft hatten, aber dieselbe nicht zu Hause zurücklassen wollten; diese umgingen das Gesetz: *ne stirpem domi relinquerent, liberos suos quibusquibus Romanis in eam condicionem, ut manu mitterentur, mancipio dabant, libertinique cives essent*. Der zweite Mißbrauch geschah von denen, die keine Nachkommenschaft hatten, aber eine solche haben mußten, um römische Bürger werden zu können; da heißt es nun in der Überlieferung: *et quibus stirpes deesset, quam relinquerent, ut cives Romani fiebant*. Daß diese Worte lückenhaft sind, hat Crevier zuerst bemerkt und damit allgemeine Zustimmung gefunden. Auch über den Inhalt dessen, was ausgefallen ist, kann kein Zweifel bestehen, denn gegen den Mangel einer Nachkommenschaft gibt es nur ein Mittel, die Adoption. Freilich ist das dann kein *stirps ex sese*, was das Gesetz verlangte, aber darin liegt eben der Mißbrauch (*male utendo*), die Umgehung des Gesetzes. Zur Ausfüllung der

Lücke wurden mehrere Vorschläge gemacht: *relinquerent ii* ⟨*simulatis adoptionibus liberorum, quos tamquam ex sese natos in coloniis relinquerent*⟩, *cives Romani fiebant* (Walch); *relinquerent, ut* ⟨*reliquisse viderentur, filio adoptato*⟩ *cives Romani fiebant* (Schmidt); *relinquerent, ut cives Romani fie*⟨*rent, adopta*⟩*bant* (Voigt); *relinquerent, ut cives Romani fie*⟨*rent, adoptione filium adscisce*⟩*bant* (Zingerle); *relinquerent,* ⟨*adoptionibus*⟩ *cives Romani fiebant* (H. J. Müller); *relinquerent, ut* ⟨*legi parerent, liberos adeptabant et ita*⟩ *cives Romani fiebant* (Kübler). Der Gedanke ist überall derselbe, die Form überall verschieden; hierin eine Sicherheit zu erreichen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn ich daher noch einen Versuch mache, so ist es nur insoferne, als ich in einfacher Weise unter möglichster Schonung der Überlieferung einen engeren Anschluß an den hier zutage tretenden Gedankengang erreichen zu können hoffe. Ich möchte daher der Stelle ungefähr folgende Form geben: *et quibus stirpes deesset, quam relinquerent,* ⟨*adoptione faciebant, ut haberent*⟩, *et cives Romani fiebant.* Die Überlieferung ist abgesehen von der kleinen Änderung des *ut* in *et* unberührt geblieben, die Lücke durch das Abirren von *relinquerent* auf *haberent* erklärt, und was die Ausfüllung der Lücke betrifft, so entspricht *adoptione faciebant* dem *mancipio dabant* und *haberent* steht in natürlichem Zusammenhange zu *deessent.*

10, 7—8. C. Claudius, der neue Konsul, dem das Kriegsgebiet von Histrien als Provinz zugefallen war, weilte noch in Rom, als die Nachricht von einem glänzenden Siege über die Histrer eintraf. Von Eifersucht gestachelt eilte er ohne den üblichen feierlichen Auszug, indem er nur seinen Amtskollegen ins Mitwissen zog, allein nach Aquileia, benahm sich dort sehr unbesonnen, beleidigte die ganze Armee und forderte schließlich seine Vorgänger, die beiden Prokonsuln, auf, sofort die Provinz zu verlassen. *Quod cum illi tum consulis imperio dicto audientes futuros esse dicerent, cum is more maiorum secundum vota in Capitolio nuncupata lictoribus paludatis profectus ab urbe esset, furens ira vocatum, qui pro quaestore Manli erat, catenas poposcit vinctos se Iunium Manliumque minitans Romam missurum.* Da *quod* sich nur auf die vorangehende Aufforderung beziehen kann,

dann aber eine Verbindung desselben mit *futuros esse dicerent* unmöglich ist, so könnte es nur in dem Sinne gefäßt werden, wie es oft in *quod si* (*nisi*) steht, ohne relative Kraft als bloße Bindepartikel. Aber *quod cum* oder, was viel häufiger ist, *quod ubi* wird nie so gebraucht, sondern in dieser Verbindung behält *quod* immer seine relative Bedeutung. Die Überlieferung ist daher unhaltbar und so schrieb Madvig nach dem Vorgange des Gronovius *cumque* für *quod cum*, eine nicht eben leichte Korrektur; M. Müller vermutete *ad quod* ‚auf welche Aufforderung hin‘ und fand damit Aufnahme in den Ausgaben von Weißenborn und von Zingerle. Das Beste aber ist unstreitig, was Seyffert riet und Hertz aufgenommen hat, nämlich *quod cum* unberührt zu lassen, dagegen mit geringer Änderung *facturos se esse* für *futuros esse* zu schreiben, ‚sie würden die Aufforderung ausführen‘. Madvig hat zwar dagegen bemerkt: *Seyffertus oblitus est numquam sic per se dici ‚dicto audiens‘, ut appositione adiungi possit, sed tantum cum verbo ‚sum‘*, und Zingerle hat zur Ablehnung der Seyffertschen Konjektur auf diese Bemerkung hingewiesen; allein Madvigs Einwurf ist hinfällig, da *dicto audiens* ohne *esse* gute Belege hat; so findet es sich bei Plautus Asin. 544 *audientem dicto, mater, produxisti filiam*; Men. 444 *dicto me emit audientem, haud imperatorem sibi*; Quint. VII 1, 14 *minus dicto audientem filium liceat abdicare.* — Für *vinctos*, was allgemeine Lesart ist, hat die Handschrift *vinctosque.* Sollte es nicht *victos vinctosque* heißen? In dem Sinne von *vincere alicuius animum, audaciam, inpudentiam* u. dgl. wäre es der Lage ganz entsprechend.

11, 6. Die Römer umlagerten Nesactium, wohin der König der Histrer sich zurückgezogen hatte, und drangen endlich in die Stadt ein. *Cuius captitumuliex pavido clamore fugientium accepit rex, traiecit ferro pectus, ne vivus caperetur.* Das Verderbnis der Stelle liegt offenbar nur in dem Worte *tumuli*, das vor allem die für die Periode notwendige Zeitpartikel enthalten muß. Daher ist schon in der ältesten Ausgabe *tumuli* durch *tumultum ut* ersetzt worden. Madvig aber fand, daß *tumultum* zu *ex pavido clamore accepit* nicht recht passe, und schlug *nuntium ubi* vor, verwarf

dies jedoch selbst wieder aus demselben Grunde wie *tumultum* und schrieb *interitum ubi*, womit freilich nicht viel gewonnen war. Weißenborns *indicium ubi*, ein für die hier geschilderte Situation etwas matter Ausdruck, weicht von der Überlieferung schon zu stark ab und das Gleiche gilt von anderen ähnlichen Vorschlägen. Als gemeinschaftliches Ergebnis dieser Versuche kann angenommen werden, daß in den Silben . . . *uli* die Zeitpartikel *ubi* stecke. Einen anderen Weg ging Vahlen, dem Hertz und Zingerle gefolgt sind, indem er *simul* für *tumuli* vorschlug und *nuntium* oder *indicium* hinter *fugientium* einzusetzen riet. Doch ist fürs erste der Übergang von *simul* zu *tumuli* nicht so einfach und dann eine solche Sperrung des Nomens von dem dazu gehörigen Genetiv sehr gezwungen, wozu auch noch kommt, daß der Gleichklang *fugientium indicium* (*nuntium*) nicht gerade empfehlenswert scheint. An *ubi* wird man daher wohl festhalten müssen. Für das noch übrige *tum* dürfte sowohl paläographisch als auch dem Sinne nach *metum* am meisten entsprechen. *Metus* ist mit solcher und ähnlicher Lage gewöhnlich verbunden; in Sallusts Jugurtha allein verweise ich auf 58, 2; 67, 1; 89, 1. Aus dem Angstgeschrei der Fliehenden fuhr der Schreck über die Erstürmung der Stadt in den König, so daß er zum Selbstmorde schritt. *Accipere* steht nämlich hier in der Bedeutung, wie es so oft *dolorem accipere* heißt, auch *accipere maerorem* Cic. Phil. XI 1, 1; *tranquillitatem et quietem* Pro Deiot. 13, 38; *voluptatem* De fin. II 3, 6 u. dgl. *Metus* harmoniert auf diese Weise vorzüglich mit *ex pavido clamore fugientium* und erscheint zugleich, was so oft der Fall ist, als Anlaß zum Selbstmorde.

12, 9. *Ligures, reliquiae caedis, in montes refugerunt passim populantiquae campestris agros consuli nulla usquam apparuerunt arma.* Darnach müßte *passim* mit *refugerunt* verbunden werden, woran nicht recht zu denken ist, da die Verbindung mit *populanti* viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Daher änderte Madvig *passimque populanti*, Novák vermutete *populantique passim*. Wenn aber in unserer Handschrift die Überlieferung unter der Annahme einer Lücke vollständig bewahrt werden kann, so hat diese Annahme bei der außerordentlichen Häufigkeit von Auslassungen allen An-

spruch auf Bevorzugung vor einer Änderung des Textes. Und so ist es auch hier. Nach *refugerunt* scheint unter dem Einflusse des . . . *erunt* das Wort *urenti* ausgefallen zu sein. *Urere* und *populari* ist eine ganz gewöhnliche Verbindung; bei Livius selbst lesen wir sie III 3, 10 *uri sua popularique passi*; Nävius verband *urit, populatur, vastat* (bei Nonius p. 90, 26); *populari atque urere* und *urere et populari* Curt. IV 9, 8; 10, 13; ähnlich Tac. Ann. IV 48; Hist. II 12. Daß auf diese Weise die grammatische Verbindung mit *refugerunt* fehlt, ist eher ein Vorteil als ein Nachteil, wenn man die annalistische Stilart in Betracht zieht, die hier ringsum vorherrscht. — Von demselben Grundsatze ausgehend stimme ich auch im folgenden Paragraphen: *Claudius duarum gentium uno anno victor duabus, quod raro alius, in consulatu pacatisque provinciis Romam revertit* entschieden für die Vermutung Weißenborns, der *pacatisque* beibehält und mit Hinweis auf XXXIX 29, 5 (*perdomitam pacatamque provinciam*) davor *perdomitis* einsetzt, zumal da hier bei der Hervorhebung der Verdienste des Claudius das *perdomare* vor dem *pacare* nicht fehlen soll. Endlich verweise ich noch auf einen anderen Fall der Art, den ich oben zu c. 10, 8 besprochen habe.

16, 2. Beim Latinerfeste hat der Magistrat von Lanuvium einen rituellen Fehler begangen. Das wurde an den Senat berichtet und der Senat überwies die Sache an die Pontifices. *Pontificibus, quia non recte factae Latinae essent, instauratis Latinis placuit Lanuvinos, quorum opera instauratae essent, hostias praebere.* So stehen diese Worte in den älteren Ausgaben und ohne erhebliche Abweichungen auch in der Handschrift, nur daß hier *instauratae* zu *instaurati* verschrieben ist. Dagegen hat nun Drakenborch *instauratae* in *instaurandae* ändern zu müssen geglaubt und Madvig hat erklärt: *neque instauratis iam Latinis hostiae praebebantur, sed quum restaurarentur, neque instauratae iam Lanuvinorum opera feriae in pontificum decreto dici poterant, quo instaurari iubebantur*; auch bemerkte er, daß es nicht angehe, daß die Instauration des Festes, die doch die Hauptsache sei, in dem Dekrete nur so nebenbei in die Form eines Partizipiums eingeschlossen werde. Er schlug daher vor,

für *instauratis Latinis* entweder *instaurari, Latinis* oder nur *instaurari* ohne *Latinis* zu schreiben und *instauraturi* oder *instaurandae* für *instauratae*. Ihm haben sich seitdem die Kritiker angeschlossen und operieren nun bei ihren Verbesserungsvorschlägen in dieser Richtung mit *instaurari, instauraturis, instaurandis* für *instauratis* und mit *instauraturi* oder *instaurandae* für *instauratae*. Auf alle diese Versuche näher einzugehen, kann erspart bleiben, da sich unschwer wird nachweisen lassen, daß Madvigs Auffassung nicht stichhältig sei und die Lesart der älteren Ausgaben sich vollkommen rechtfertigen lasse. Um in die Sache Klarheit zu bringen, ist es notwendig, den Gang der Angelegenheit, wie er sich aus der uns überlieferten Gestalt der Erzählung des Livius ergibt, gut ins Auge zu fassen. Die Anzeige über den rituellen Fehler gelangte an den Senat, der Senat schickte die Sache an die Pontifices zur Erstattung eines Gutachtens, die Pontifices erstatteten dasselbe und daraufhin traf der Senat seine Anordnungen. Aufgabe der Pontifices war es also nur, vom religiösen Standpunkte ein Gutachten über den Tatbestand abzugeben, nicht aber zu beschließen oder anzuordnen, was zu tun sei, denn dies war Sache des Senats. *Pontificibus placuit* heißt also: ‚die Pontifices fanden für gut', und zwar fanden sie für gut, erstens, daß die *feriae Latinae* erneuert werden, und dann, daß zum erneuerten Latinerfeste (*instauratis Latinis* könnte auch Dativ sein) die Lanuviner, durch deren Verschulden es erneuert sei, die Opfertiere stellen, also: *pontificibus placuit 1) instaurari Latinas, 2) Lanuvinos, quorum opera instauratae essent, hostias praebere.* Wenn nun diese beiden Punkte durch eine Partizipialkonstruktion miteinander verbunden werden, so kann das nicht anders lauten, als wie es sich aus der Überlieferung ergibt: *instauratis Latinis Lanuvinos, quorum opera instauratae essent, hostias praebere.* Die Pontifices halten sich genau in den Grenzen ihrer Aufgabe, äußern nur ihr Gutachten über den Fall vom religiösen Standpunkte aus und enthalten sich strenge jeder Form einer Forderung oder eines Auftrages, denn das steht dem Senat zu. Die Schwierigkeit in der Kritik der Stelle ist nur dadurch entstanden, daß man nach Madvigs Vorgange in *placuit* den Ausdruck eines Auftrages

hineinlegte; daher das Verlangen nach den Formen *instauraturus* und *instaurandus*. Doch ist man darin nicht konsequent geblieben, denn konsequenterweise sollte man dann nicht *instaurari* erwarten, was Madvig und Vahlen vertreten, sondern *instaurandas esse* oder, was Hertz schreibt, *instaurandis* (Gitlbauer, dem Zingerle gefolgt ist, *instauraturis*) und auch nicht *Lanuvinos* . . . *hostias praebere*, wo noch niemand an eine Änderung gedacht hat, sondern *Lanuvinis* . . . *hostias praebendas esse*. Was ferner Madvig noch außerdem an der Überlieferung auszusetzen hat, daß die Anordnung der Instauration des Festes, die doch die Hauptsache sei, nur so nebenbei in einem Partizipium erwähnt werde, entfällt insoferne, als, wie eben gezeigt wurde, von einer Anordnung hier keine Rede ist. Freilich hätten die beiden Punkte des Gutachtens nachdrucksvoller getrennt gegeben werden können; daß dies jedoch nicht geschehen ist, kann kein Grund sein, von der Überlieferung abzuweichen. Die *instauratio* war in diesem Falle unerläßlich und selbstverständlich; erfolgte sie doch auch bei den geringfügigsten Anlässen, so z. B. wenn eine Stadt nicht das ihr gebührende Stück Fleisch bekommen hatte XXXII 1, 9; XXXVII 3, 4.

16, 7—8. *C. Claudius exercitum ad Mutinam . . . admovit. ante triduum, quam oppugnare coeperat, receptam ex hostibus colonis restituit.* Der Sinn ist klar, die grammatische Konstruktion hat Bedenken erregt, so daß in neuerer Zeit die Konjektur des Perizonius *intra triduum* viel Anhang gewonnen hat (Madvig, Weißenborn, Zingerle). Doch läßt sich *ante triduum* ganz gut halten. *Ante triduum* ist nämlich nicht mit dem Zeitsatze *quam oppugnare coeperat* zunächst in Verbindung zu bringen, sondern gehört zu *receptam* und der Zeitsatz tritt nur hinzu, um die Zeitgrenze zu bestimmen, von der aus das *triduum* berechnet wird; das *triduum* fiel in die Zeit zwischen dem Beginne der Belagerung und der Eroberung der Stadt und war noch nicht vollendet, daher *ante triduum* = *triduo nondum completo*. Man stelle nur *receptam* gleich hinter *ante triduum*: *ante triduum receptam, quam oppugnare coeperat* und jedes Bedenken ist verschwunden. Doch ist auch die überlieferte Stellung unbedenklich, denn die Verbindung *ante triduum, quam op-*

pugnare coeperat ist zu widersinnig, als daß es notwendig wäre, dieselbe zu verhüten. Einen analogen Fall haben wir XLII 49, 10 *consul ad Nymphaeum in Apolloniatium agro posuit castra. paucos ante dies Perseus, postquam legati ab Roma regressi praeciderant spem pacis, consilium habuit.* Auch hier ist *paucos ante dies* nicht mit dem Zeitsatze *postquam legati ab Roma regressi praeciderant spem pacis* zunächst in Verbindung zu bringen, sondern gehört zu *consul posuit castra* und der Zeitsatz tritt nur hinzu, um die Zeitgrenze von der anderen Seite zu bestimmen. Das *consilium habuit* fiel in die Zeit zwischen der Rückkehr der Gesandten und dem Lagerschlagen des Konsuls, eine Zeit von wenigen Tagen.

17, 6. Von den Konsuln dieses Jahres waren dem Cn. Cornelius Pisae, dem Q. Petillius die Ligurer als Provinz zugefallen; beide hatten mitsammen die militärischen Unternehmungen gegen die unruhigen Ligurer zu leiten. Ersterer starb bald und so mußte für ihn eine Nachwahl stattfinden. Diese wurde auf den 3. August anberaumt und auch noch an demselben Tage zustande gebracht. Nun fährt der Bericht des Livius fort: *Q. Petillius consul collegam, qui extemplo magistratum occiperet, creavit C. Valerium Laevinum. is* (Cod. *iis*) *etiam diu cupidus provinciae, cum opportunae cupiditati eius litterae adlatae essent Ligures rebellasse, nonis Sextilibus paludatus litteris auditis tumultus eius causa legionem tertiam ad C. Claudium proconsulem in Galliam proficisci iussit* etc. Der erste Teil bis *paludatus* und der zweite von *litteris* an bieten in sich keine Schwierigkeit. Zwischen diesen beiden Teilen aber klafft eine offenbare Lücke. Was ausgefallen sei, läßt sich, wie schon Vahlen (Preuß. Akad. 1909 S. 1101) versucht hat, dem Sinne nach leicht erschließen, ist aber auch im Wortlaute auf die Wahl zwischen wenigen Ausdrücken beschränkt. Aus dem Worte *paludatus* ersieht man nämlich, daß hier von nichts anderem die Rede sein kann als von dem feierlichen Auszuge, mit dem der Konsul im Feldherrnmantel (Kriegsgewande) die Stadt verließ. In dieser Bedeutung kommt *paludatus* oft vor, namentlich bei Livius und immer in Verbindung mit Phrasen wie *ex* (*ab*) *urbe profisci*, z. B. XLII 27, 8 *praetor paludatus ex urbe*

profectus Brundisium venit und 49, 1 *consul votis in Capitolio nuncupatis paludatus ab urbe profectus est*; XLI 5, 8 *Nero paludatus Pisas in provinciam est profectus*; vgl. Cic. De prov. cons. 15, 37; Pis. 13, 31; Att. IV 13, 2; Varro L. L. VII 37; oder *ab urbe exire* (*ire*), z. B. XLI 10, 11 *quo minus votis nuncupatis paludatus ab urbe exiret*; vgl. XXI 63, 9; Caes. B. C. I 6, 6; Cic. Verr. V 13, 34; auch *paludatis lictoribus proficisci, ire, abire*, z. B. XXXI 14, 1 *P. Sulpicius secundum vota in Capitolio nuncupata paludatis lictoribus profectus ab urbe Brundisium venit*; vgl. XLI 10, 5; 7; 13; XLV 39, 11. Außer dieser Ergänzung hat ferner noch vor *litteris* Heusinger *senatus* eingesetzt, was durch den Ausdruck *litteris auditis* verlangt wird, und damit seit Madvig allgemeine Zustimmung erlangt. Das Abirren des Schreibers von *paludatus* auf *senatus* macht die Entstehung der Lücke leicht begreiflich. Versuchsweise könnte man dieselbe vielleicht in der Art ausfüllen: *nonis Sextilibus paludatus* ⟨*ex urbe profectus est. senatus*⟩ *litteris auditis* etc. Ob noch mehr ausgefallen ist und ob die *litterae auditae*, wie Vahlen annimmt, nicht dieselben seien wie das Schreiben über den Aufstand der Ligurer, wer wird das entscheiden wollen? — Es erübrigt noch, eine Frage zu erörtern, die Madvig angeregt hat. Wenn wir nämlich der handschriftlichen Lesart *is etiam diu cupidus provinciae* folgen, so kann sich *is* nur auf *C. Valerius Laevinus* beziehen. Das hielt Madvig für unrichtig, da der Konsul, der am 3. August gewählt worden sei, nicht *iam diu cupidus provinciae* schon am 5. August dorthin habe abgehen können; auch ergebe sich aus c. 18, 6, daß Petillius früher in die Provinz gegangen sei als Valerius. Madvig schloß daher, daß *ipse* für *iis et* geschrieben werden müsse, damit Q. Petillius Subjekt des Satzes würde, und hat damit allgemeine Zustimmung gefunden. Was nun den ersten Grund betrifft, daß der neue Konsul doch nicht *iam diu cupidus provinciae* genannt werden könne, da er eben erst gewählt worden sei, so ist dagegen zu bemerken, daß der Drang nach einer Provinz doch nicht erst durch die Wahl in ihm müsse entstanden sein. C. Valerius verwaltete drei Jahre vorher als Prätor die Provinz Sardinien (XL 44, 7) und wird darnach wohl angefangen haben, für

das Konsulat zu kandidieren. Er kann daher doch schon als Kandidat ein Verlangen nach einer mit dem Konsulat verbundenen Provinz gehabt haben, so daß die Nachricht, daß er *iam diu cupidus provinciae* gewesen sei, zu keinem Zweifel berechtigt. Gegen den zweiten Punkt, den Madvig anführt, daß der Konsul, der am 3. August gewählt worden sei, doch nicht schon am 5. in die Provinz habe abgehen können, ist zu erinnern, daß an dieser Stelle alles auf die große Eile hinweist, welche die Verhältnisse mit sich brachten. Schon bei der Wahl wird § 5 ausdrücklich betont, daß dieselbe an dem nämlichen Tage, an dem sie angesetzt war, auch zustande gekommen sei (*comitia . . . eo ipso die sunt confecta*), und an den Gewählten wurde der Auftrag gegeben, sofort sein Amt anzutreten (*qui extemplo magistratum occiperet*). Zu diesem Auftrage mag wohl das Schreiben Anlaß gegeben haben, das die Nachricht gebracht hatte, *Ligures rebellasse*. Alles das zusammen verbunden mit dem persönlichen Drange, in die Provinz zu kommen, läßt es begreiflich erscheinen, daß der neue Konsul schon am dritten Tage nach seiner Wahl in feierlichem Auszuge Rom verließ und nach Pisae eilte; es wird ja dafür alles genau vorbereitet gewesen sein. Wenn endlich Madvig noch behauptet, aus c. 18, 6 gehe hervor, daß Petillius früher als Valerius in die Provinz gegangen sei, so ist das nicht richtig. Dort wird nur erzählt, daß Valerius *paucis post diebus* zu den Campi Macri zur Teilung der Truppen und zur gemeinschaftlichen Heerschau gekommen sei. Er wird sich wohl dahin aus seiner nahegelegenen Provinz Pisae begeben haben, nicht direkt aus Rom. Ja man kann sogar im Gegenteile mit viel größerem Rechte aus dem vorangehenden § 5: *Q. Petillius consul, ne absente se debellaretur, litteras ad C. Claudium misit, ut cum exercitu ad se in Galliam veniret; Campis Macris se cum expectaturum* schließen, daß Petillius damals noch in Rom war und jetzt erst nach den Campi Macri eilte, *ne absente se debellaretur*, daß also derjenige, dessen feierlicher Auszug c. 17, 6 erwähnt wird, C. Valerius war. Nach alledem besteht jedenfalls kein Grund, der uns nötigen könnte, von der Überlieferung abzuweichen. Madvigs Konjektur aber ist einerseits keine unbedeutende Änderung, andererseits zer-

stört sie ein Wort, das ich nicht gerne vermissen möchte, weil es hier sehr entsprechend zu sein scheint. Das Schreiben über den Aufstand der Ligurer fand bei Valerius einen guten Boden, weil er a u c h ohnehin schon lange einen Drang hatte, in die Provinz zu kommen. *Etiam diu* für das einfache *iam diu* hat übrigens auch einen mustergültigen Beleg bei Cic. Acad. II 18, 59 *de quo iam nimium etiam diu disputo.*

18, 1 heißt es von den Ligurern: *duos montes, Letum et Ballistam, ceperunt murosque insuper amplexi.* Für *murosque* steht in der ersten Ausgabe *muroque*, Madvig verlangte *muro* oder *muro fossaque*, Hartel *muro eos fossaque*, H. J. Müller *murisque*. Jedenfalls muß die Korrektur so eingerichtet werden, daß *amplexi* entweder Partizipium wird (Madvig, Hartel) oder *sunt* hinzutritt, wenn es ein selbständiger Satz werden soll, denn in diesem Falle ist *sunt* unentbehrlich (Duker, Weißenborn, H. J. Müller). Ich halte nun dafür, daß *murosque* aus *muroque sunt* (Kompendium *muroq. s.*) entstanden sei, eine in unserer Handschrift sehr häufige Erscheinung, daß Buchstaben und Silben aus der Umgebung an eine unrechte Stelle in ein anderes Wort hineingeraten sind.

18, 8. Die beiden Konsuln losten um die Gegenden, in welchen jeder den Angriff gegen den Feind unternehmen sollte. *Valerium auspicato sortitum constabat, quod in templo fuisset; in Petillio id vitio factum postea augures responderunt, quod extra templum sortem in sitellam in templum latam foris ipse oporteret.* Diese Stelle hat der Kritik große Schwierigkeiten gemacht und viele verschiedene Versuche zur Herstellung hervorgerufen, die aber alle teils wegen allzu starker Gewalttätigkeit gegen die Überlieferung, teils wegen Ergänzungen, die weit über das Maß der Wahrscheinlichkeit hinausgehen, nicht gebilligt werden können. Und doch dürfte die Wiederherstellung ohne die geringste Änderung dessen, was überliefert ist, mit einer kleinen Ergänzung, die sich daraus fast von selbst ergibt, gelingen. Ich übergehe daher die bisherigen Vorschläge und wende mich gleich zur Stelle selbst. Nach dem, wie dieselbe uns vorliegt, steht fest, daß es sich um das Hineinwerfen des Loses in die *sitella* handelt und daß, während Valerius *auspicato* loste,

denn er war im Tempel, von Petillius das Los gegen die Auspizien außerhalb des Tempels (*vitio extra templum*) in die *sitella* geworfen worden sei. Bis zu *augures responderunt* gibt es keinen Anstand. Von *quod* an wird dem angedeuteten Gedankengange folgende Ergänzung am besten entsprechen: *quod extra templum sortem in sitellam* ⟨*coniecisset, cum coniceret eam in sitellam*⟩ *in templum latam,*⟨*non*⟩ *foris, ipse oporteret.* Es lag nahe, daß der Abschreiber von dem einen *in sitellam* auf das andere abirrte. *Sortem conicere* war dem *deicere,* was Harant und H. J. Müller verwendeten, vorzuziehen; *deicere* finde ich außer XXI 42, 2 nur noch an der zweifelhaften Stelle bei Caes. B. C. I 6, 5, während *conicere* sehr gut beglaubigt ist, so bei Plaut. Cas. 342 *coniciam sortis in sitellam*; Cic. Verr. II 51, 127 dreimal, darunter einmal in einer Gesetzesformel; Lig. 7, 21; auch der Ausdruck *in sortem aliquid conicere* (XXVIII 38, 13; XXX 1, 8; 27, 2) kann dafür angeführt werden. *Ipse* ist nachdrucksvoll an das Ende des Satzes gestellt. Noch in einem Punkte muß die Handschrift, wie schon Harant getan hat, in Schutz genommen werden, das ist in dem Worte *vitio.* Madvig verlangte dafür *vitii* und diesem Verlangen wurde fast allgemein beigestimmt. Und doch ist *vitio* unantastbar; steht es doch dem *auspicato* gegenüber und bedeutet wie nicht selten ‚gegen die Auspizien'. So sehen wir es in derselben Gegenüberstellung XLV 12, 10—12 *consul cum legionibus ad conveniendum diem dixit, non auspicato templum intravit; vitio diem dictam esse augures . . . decreverunt*; ferner *vitio creatus* (VI 27, 5; Cic. De div. II 35, 74; Nat. d. II 4, 11); *lex vitio lata* (Cic. De har. resp. 23, 48); *vitio navigare* (Cic. De div. I 16, 29); *tabernaculum vitio capere* (Cic. De div. I 17, 33; Nat. d. II 4, 11).

22, 1. *Legati IX. mil. ex Africa redierunt* bietet die Handschrift. Der erste Herausgeber machte *nonis Iuliis* aus *IX. mil.*, was Sigonius zu *nonis Iuniis* verbesserte, da es ja einen Monat *Iulius* in jener Zeit noch nicht gab. Aber ‚es ist ungewöhnlich', heißt es im Weißenbornschen Kommentar, ‚daß für eine so unbedeutende Sache das Datum angegeben wird; auch hat die Hs. *IX mil.*, worin vielleicht etwas anderes liegt'. Das Bedenken ist nicht unbegründet und die Abweichung von

der Handschrift nichts weniger als leicht. Auch *IX.* als Bezeichnung für *nonae* erweckt Zweifel; wenigstens sehe ich sie nirgends erwähnt; c. 16, 1 steht in der Handschrift *nonmai.* Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man annimmt, der Abschreiber habe *mensibus* mit *milibus* verwechselt und es sei *novem mensibus* zu schreiben. Die Länge der Zeit dürfte wohl zutreffen, wenn man den weiten und beschwerlichen Weg in Betracht zieht, den Besuch beim Könige Masinissa und in Karthago und die zeitraubende Aufgabe, allen Machenschaften des Königs Perseus in Afrika auf die Spur zu kommen. Die Gesandten, welche nach der Schlacht bei Pydna mit der Siegesnachricht, so schnell sie nur konnten, nach Rom eilten, brauchten 21 Tage (XLV 1, 1 und 2, 3). Über den Ablativ der Zeit, innerhalb (in) welcher etwas geleistet wird, z. B. Caes. B. C. II 21, 4 *ipse Tarraconem paucis diebus pervenit* s. Kühner ausf. Gramm. II § 79 3.

23, 6. König Perseus hat an die Achäer ein Schreiben gerichtet, um freundschaftliche Verbindung mit ihnen anzuknüpfen. Dies Schreiben wurde in der Versammlung vorgelesen und fand bei den meisten gute Aufnahme. Da erhob sich Callicrates von der römisch gesinnten Partei und tadelte es, daß sie, die doch den Mazedoniern samt ihren Königen das Überschreiten ihrer Grenze untersagt hätten, jetzt die Worte des Königs willig anhören und, wie zu erwarten stehe, auch gutheißen: *qui regibus Macedonum Macedonibusque ipsis finibus interdixissemus manereque id decretum, scilicet ne legatos, ne nuntios admitteremus regum, per quos aliquorum ex nobis animi sollicitarentur, ii contionantem quodam modo absentem audimus regem et, si dis placet, orationem eius probamus.* Der Infinitiv *manere* steht außer aller Verbindung und verlangt ein Verbum, an das er sich anschließe. Es liegt also, wie jetzt wohl allgemein anerkannt wird, eine Lücke vor. Für die Ausfüllung derselben hat bei weitem den meisten Anklang *scire* gefunden, also *manereque id decretum sciremus.* Doch macht hier dies Verbum den Eindruck eines bloßen Notbehelfes, es ist matt und nichtssagend, da ja das Wissen um das in seinen Wirkungen so auffallende *decretum* sich von selbst versteht und das ganze Gewicht auf das Fortbestehen desselben, auf das *manere* fällt. Sigonius war

daher von richtigem Gefühle geleitet, als er *voluimus* einsetzte; nur werden wir, dem *interdixissemus* entsprechend, *manereque voluissemus id decretum* schreiben, wobei zugleich durch die Nähe des *interdixissemus* der Ausfall des *voluissemus* leichter begreiflich wird. *Manere voluissemus id decretum* ist eine für *interdixissemus* wichtige Ergänzung, weil das Verbot für die damaligen Verhältnisse beschlossen worden ist und damit nicht zugleich auch das Fortbestehen für die Zukunft gegeben war. Zwischen den Relativsatz *qui regibus — decretum* und den dazugehörigen Hauptsatz *ii contionantem — probamus* tritt als erklärender Zusatz und zugleich als Anwendung auf den gegenwärtigen Fall *scilicet ne legatos, ne nuntios admitteremus regum.* Dieser Satz, erklärte Vahlen, verlange unbedingt ein vorangehendes *cavere*, das er mit *quo caveramus* einzufügen empfahl, als ob sich derselbe nicht auch direkt mit *id decretum* (= *interdictionis decretum*) verbinden könnte. Das *cavere* liegt hier doch schon in *decretum*, denn dies erhält durch *ipsis finibus interdixissemus* seine bestimmte Bedeutung als Verbot, als Vorsichtsmaßregel, als *cautio*, so daß sich *scilicet ne legatos, ne nuntios admitteremus regum* anstandslos damit verbinden kann, mag es sich nun auf den Inhalt des *decretum* beziehen (‚nämlich daß wir keine Abgesandten oder Boten zulassen sollen‘) oder als Finalsatz sich anschließen (‚damit wir nämlich keine Abgesandten oder Boten zulassen‘); im Grunde genommen läuft beides auf dasselbe hinaus, da der Inhalt des *decretum* seine Tendenz ist und die Tendenz sein Inhalt. — Im Weißenbornschen Kommentar hat der Konjunktiv *interdixissemus* Schwierigkeit gemacht. Allein nicht der Konjunktiv ist das, was einer Erklärung bedarf, der ist ja klar genug; einer Erklärung bedarf das Plusquamperfekt gegenüber dem Präsens *audimus* und *probamus* des Hauptsatzes. Doch es erklärt sich aus der Rücksicht auf das Schreiben, das angenommen wurde, und auf die Verhandlung, die darüber bereits stattfand; *audimus* ist gleich *audiebamus et audimus*.

24, 10. Der Sprecher der mazedonischen Partei im Rate der Achäer trat dafür ein, daß man die feindselige Stellung gegen Perseus aufgebe und freundschaftlichen Beziehungen den Weg bahne. Stehen doch auch die Römer auf friedlichem

Fuße zu ihm und können es ihnen daher nicht übel nehmen, wenn sie ihrem Beispiele folgten. Andere Stämme Griechenlands, die Thessaler, die Ätoler, die nicht besser bei den Römern angeschrieben seien als sie, halten unbeschadet gute Beziehungen zu den Mazedoniern: *quod Aetolis, quod Thessalis, quod Epirotis, omni denique Graeciae cum Macedonibus iuris est, idem et nobis sit, cur exsecrabilis ista nobis solis velut dissertio iuris humani est?* Das Wort *dissertio* ist ohne allen Beleg, denn was bei Paulus diaconus S. 72 (M) steht: *disertiones divisiones patrimoniorum inter consortes* hat nichts zu sagen; wenn es trotzdem noch in den Ausgaben von Weißenborn und Zingerle beibehalten ist, so ist das nur darum, weil noch kein passender Ersatz dafür gefunden ist. Denn *desertio*, was die älteren Ausgaben haben, und *discerptio*, was Madvig schreibt, sind erst spätlateinisch und eignen sich auch nicht der Bedeutung nach. *Dissaeptio* (Seyffert) hat Hertz aufgenommen; es kommt einmal bei Vitruvius (II 8, 20) vor in der Bedeutung ‚Abteilung, Scheidewand', läßt sich aber mit dem Genetiv *iuris humani* schwerlich vereinbaren. An *discretio* hat Novák, aber auch selbst nur zögernd, gedacht. Alle diese Ausdrücke fügen sich überdies nicht gut in den Gedankenkreis, in dem Livius hier den Redner sich bewegen läßt. Die Grundlage desselben ist das *ius humanum*, jenes *ius*, welches alle anderen Völkerschaften Griechenlands ohne Anstand in Anspruch nehmen, nämlich unter Freunden Freund dem Freunde zu sein. Die Römer stehen in friedlichen Beziehungen zu Mazedonien, ganz Griechenland hat seine Stellung darnach eingerichtet. ‚Warum', fragt der Redner, ‚wird uns allein dieses Recht streitig gemacht?' Es ist dies ein offenbarer Hinweis auf den Streit der Parteien, der darüber in der Ratsversammlung entstanden ist. *Ista* ist dafür sehr bezeichnend; es ist der fluchwürdige (*exsecrabilis*) Streit, der für die Achäer allein gewissermaßen (*velut*) das *ius humanum* in Frage stellt. In diesem Sinne paßt nun zu *ista* kein anderes Wort besser als *disceptatio* ‚der Wortwechsel, Wortstreit, Redekampf'. Dies Wort ist gerade bei Livius in verschiedenen Bedeutungsabstufungen sehr häufig; ich habe 40 Stellen gezählt, wie man sich aus dem Thesaurus linguae Latinae überzeugen kann, wo noch erklärt wird, daß

einige Stellen nicht verzeichnet seien. Zwei Stellen sind in unmittelbarer Nähe XLI 22, 4 und 23, 13 *Iuris disceptatio* sagt Cic. Mil. 9, 23 *controversia nulla facti, iuris tamen disceptatio* und Quint. III 6, 82 *neque enim ulla iuris disceptatio nisi finitione, qualitate, coniectura potest explicari*. Auf derselben Stufe steht *veritatis disceptatio* bei Cic. Cluent. 30, 81. Paläographisch ist *disceptatio* von dem *dissertio* der Handschrift nicht so weit entfernt, als es den Anschein hat, wenn man nur in Anschlag bringt, wie oft die Silbe *at* den Folgen der kompendiösen Schreibeweise zum Opfer gefallen ist; s. Gitlbauer De cod. Liv. S. 89.

24, 14. *Fuit certe tamen aliquid, quod tam longam deliberationem faceret, id quod erat vetusta coniunctio cum Macedonibus, vetera et magna in nos regum merita.* Das *id quod erat* hat Anstoß erregt. Madvig und mit ihm Hertz schrieben dafür *id quid erat?* H. J. Müller in der Weißenbornschen Ausgabe und Zingerle nach einer Vermutung Hartels *idque erat*; auch an *id erat* dachte H. J. Müller. Doch ist *id quod erat* durchaus richtig; es fehlt nur die entsprechende Erklärung. *Quod* ist nämlich nicht als Relativum zu fassen, sondern als Konjunktion ‚daß', also *id quod* = ‚der Umstand daß', und *erat* ist nicht Kopula, sondern selbständiges Verbum ‚es war vorhanden, es bestand'. Die Stelle lautet daher in der Übersetzung: ‚Es gab doch bestimmt etwas, was die Beratung in die Länge zog, nämlich den Umstand, daß eine alte Verbindung mit den Mazedoniern bestand, alte und große Verdienste ihrer Könige gegen uns.' Auf gleichem Wege ist auch XLV 23, 14 *tam civitatium quam singulorum hominum mores sunt* (‚es gibt') die Überlieferung gegen alle Änderungsvorschläge festzuhalten.

24, 15 folgt dann in der Handschrift weiter: *valeant ac nunc eadem illa, non ut praecipue amici, sed ne praecipue inimici simus.* Eine Korrektur verlangt *ac nunc*. Hartel und Novák dachten an eine Lücke; jener schlug *ac faciant nunc* vor, dieser *ac rata sint nunc*, eine unnütze Häufung des Ausdrucks; Madvig ließ *ac* einfach weg; H. J. Müller riet, dafür *ad id* zu schreiben, was Zingerle getan hat. Die gewöhnliche Lesart aber ist *et* für *ac*, wie schon die erste Ausgabe hat. Sie hat den Vorzug, daß vor *nunc* ein *et* oder *etiam*

fast unerläßlich erscheint. Da jedoch *et* von *ac* doch etwas gar zu weit abliegt, so dürfte es sich besser empfehlen, *adhuc* für *ac nunc* zu schreiben; die Klangähnlichkeit kann die Verwechslung verursacht haben.

24, 16. Den Achäern wird in der Versammlung von der mazedonischen Partei der Rat erteilt, wenigstens den Rechtsstandpunkt mit Perseus wieder herzustellen und die Grenzsperre aufzulassen. Das heißt nun im Kodex: *commercium tantum iuris praebendi repetendique sit, ne interdictione finium nostros quoque et nos regni arceamus.* Bis *finium* verlaufen Sinn und grammatischer Zusammenhang ohne Störung. Die letzten Worte *nostros quoque et nos regni arceamus* lassen den Sinn zwar leicht erraten, daß nämlich davor gewarnt wird, die Mazedonier vom achäischen Gebiete auszuschließen, da man damit zugleich auch die eigenen Leute vom Gebiete des Königreiches ausschließe, aber die grammatische Verbindung fehlt. Diese herzustellen, sind verschiedene Versuche gemacht worden, jeder mit einem anderen Resultate, aber alle mit ziemlich starken Änderungen an der Überlieferung. Wir können darüber hinweggehen, wenn es nachzuweisen gelingt, daß auch in diesen Worten das, was die Handschrift bietet, bis auf den letzten Buchstaben vollkommen gesund ist und durch die Annahme einer kleinen Lücke, die auch mit ziemlicher Sicherheit ausgefüllt werden kann, eine dem Sinne entsprechende Form gewonnen wird. Vor allem muß man von dem Gedanken absehen, als ob es notwendig wäre, *nostros et nos* miteinander zu verbinden, denn eben die Ungereimtheit dieser Verbindung hat die Kritiker zu gewaltsamen Änderungen gezwungen. *Nostros quoque* setzt ein vorangegangenes *Macedones* oder *illos* voraus, *et* aber gehört zu *regni* und wie *nostros* auf ein *illos,* so geht *et regni* auf ein vorangegangenes *nostris finibus* zurück. Es sind also zwei Gedanken hier verbunden, erstens *ne ut illos nostros quoque arceamus,* und zweitens *ne ut nostris finibus arceamus et regni;* verbunden lauten sie nun: *ne ut illos nostris finibus nostros quoque arceamus et regni.* Das *nos* aber ist Subjekt zu *arceamus* und deshalb besonders ausgedrückt, um hervorzuheben, daß für die beiden Handlungen, Ausschließung der Mazedonier aus dem achäischen Gebiete und Ausschließung

der Achäer aus dem Gebiete des Königreiches, *nos* wie für die erste so auch für die zweite Subjekt ist; es hat also *nos* teil an dem *et* und das erklärt uns auch zugleich seine Stellung zwischen *et* und *regni*. Damit ist nun das Vorhandensein einer Lücke vor *nostros* gegeben und zugleich auch deren Ausfüllung durch *ut illos nostris finibus*, so daß die Stelle in der Weise zu ergänzen wäre: *ne interdictione finium ⟨ut illos nostris finibus⟩ nostros quoque et nos regni arceamus* ‚damit wir nicht durch die Grenzsperre so wie jene aus unserem Gebiete auch unsere Leute ebenfalls wir auch aus dem des Königreiches ausschließen'.

XLII. Buch.

1, 12. L. Postumius hegte einen Groll gegen die Pränestiner, weil sie ihm bei einem Besuche in ihrer Stadt weder offiziell noch privatim irgendeine Aufmerksamkeit erwiesen hatten. Wie er nun Konsul geworden war und zur Ordnung einer Staatsangelegenheit nach Campanien reisen mußte, nahm er Gelegenheit, an den Pränestinern Vergeltung zu üben. Er schickte ihnen ein Schreiben mit der Forderung, der Magistrat habe ihm entgegenzukommen, ein Absteigequartier von Seite der Gemeinde vorzubereiten und für die Weiterreise Saumtiere zur Verfügung zu stellen. Dieser Schritt war gegen alle Gewohnheit, denn der römische Staat stattete seine Abgesandten in der Weise aus, daß sie es durchaus nicht nötig hatten, den Bundesgenossen zur Last zu fallen. Es geschah dies auch bis dahin nie. Die Pränestiner beobachteten Stillschweigen und fügten sich. Dazu macht nun Livius eine Bemerkung, die uns so überliefert ist: *iniuria consulis etiamsi iusta, non tamen in magistratu exercenda et silentium nimis aut modestum aut timidum Praenestinorum ius velut probato exemplo magistratibus fecit graviorum in dies talis generis imperiorum.* Die sonderbaren Worte *iniuria etiamsi iusta* stehen in allen älteren Ausgaben; erst Weißenborn hat eine Änderung für notwendig gefunden und nach einer Vermutung von Schele *ira* für *iniuria* in den Text gesetzt; Madvig und Hertz taten dasselbe; *iracundia* empfahl Harant. Aber auch *iniuria etiamsi iusta . . . fecit ius* fand seinen Ver-

teidiger in Hartel, dem Zingerle gefolgt ist; doch ist für ein ‚Wortspiel‘ oder eine ‚Antithese‘ hier kein Platz und die beigebrachten Belege sind nichts weniger als überzeugend. Auffallend ist, daß noch niemand auf jenes Wort verfallen ist, das in dieser Stelle selbst steht und sich förmlich aufdrängt, denn man braucht doch nur zu den letzten Worten *talis generis imperiorum* die relative Ergänzung hinzuzufügen, so kann man demselben gar nicht ausweichen: *talis generis imperiorum, qualis generis erant imperia consulis L. Postumi.* Mit voller Sicherheit ist also *imperia* oder, wie es in den Handschriften ganz gewöhnlich ist, *inperia* anstatt *iniuria* zu schreiben. Auf dies Wort deuten auch schon in den vorangehenden Paragraphen *ne quid tale imperarent sociis* (§ 9) und *iumenta per oppida . . . imperabant* (§ 11). Für *imperia* ‚Aufträge, Befehle‘ kann man II 1, 1 und VIII 6, 12 vergleichen; öfters findet es sich so bei Plautus. Der Singular des Prädikats *fecit* erklärt sich daraus, daß dasselbe nur auf das zunächststehende Subjekt *silentium* bezogen ist, was um so eher geschehen konnte, weil eigentlich nicht so fast die *imperia* als vielmehr das *silentium* der Anlaß dazu war, daß man in Zukunft derlei Forderungen als ein *ius* anzusehen anfing. — Die Worte *non tamen in magistratu exercenda* bieten Gelegenheit, für die handschriftliche Lesart im § 7 dieses Kapitels einzutreten. Dort heißt es nämlich von den Befehlen des Konsuls: *ut sibi magistratus obviam exiret, locum publice pararet, ubi deverteretur, iumentaque, cum exiret inde, praesto esset.* Notwendig war *esset* zu *essent* zu verbessern, was schon in der ersten Ausgabe geschehen ist. Wenn aber Hertz auch *exirent* und *pararent* schreibt, Madvig dies gutheißt, H. J. Müller und Zingerle es aufnahmen, so ist dagegen zu erinnern, daß man im Hinblicke auf *in magistratu exercenda* doch nicht guttut, von dem in zwei voneinander getrennten Wörtern handschriftlich verbürgten Singular abzuweichen, mag auch bei *magistratus* der Plural (‚Magistratspersonen‘) das Gewöhnliche sein.

2, 2. Die aus Mazedonien zurückgekehrten Gesandten berichteten über ihre dort gemachten Erfahrungen, sie hätten zwar keine Gelegenheit gefunden, mit König Perseus selbst zusammenzukommen, *facile tamen apparuisse sibi non bellum*

parari nec ultra ad arma ire dilaturum. Diese Worte leiden an zwei Fehlern. Erstens stört das *non.* Das einfachste, aber nicht beste Mittel ist, es wegzulassen, wie es nach dem Vorgange des Grynaeus gewöhnlich geschieht. Weißenborn und mit ihm Zingerle ändern es in ein höchst überflüssiges *nunc,* in *novum* Pluygers; *sibi non aliis bellum* schlug Hartel vor, traf aber damit den unrichtigen Gegensatz, was schon daraus erhellt, daß *sibi* mit *apparuisse* zu verbinden ist. Zweitens erwartet man doch *regem* bei *dilaturum.* Hartel behauptet zwar: ‚fast jedes Kapitel bietet Fälle des nicht gesetzten Subjektsakkusativs‘, aber dann müßte es auch *parare* heißen und nicht *parari.* Wie es scheint, ist bisher übersehen worden, daß das *non* auf einen Gegensatz zwischen *bellum parare* und *nec ultra ad arma ire dilaturum,* d. i. zwischen den Vorbereitungen zu einem Kriege und dem unmittelbaren Eintreten in denselben hinweist. Es wird also *tantum sed* nach *parari* ausgefallen sein, und wenn wir noch das notwendige *regem* dazusetzen, so ergibt sich: *facile tamen apparuisse sibi non bellum parari ⟨tantum sed regem⟩ nec ultra ad arma ire dilaturum.* So ist durch die Ausfüllung dieser kleinen Lücke die Annahme eines zweifachen Fehlers erspart worden. Über *non tantum sed nec* vgl. XXXI 22, 7 *non modo Sunium superare sed nec extra fretum Euripi committere aperto mari se audebant.* Näheres bei Kühnast Liv. Synt. S. 373 und Dräger Hist. Synt. II 69.

2, 6. Die Stelle über die Sühne der Prodigien möchte ich nach Maßgabe dessen, was die Kritik bisher geleistet hat, so schreiben: *Ob haec prodigia libri fatales inspecti editumque ab decemviris est, et quibus diis quibusque hostiis sacrificaretur, et ut supplicatio, quae prodigiis expiandis fieret, et altera, quae priore anno valetudinis populi causa vota esset, eo uti fieret feriaeque essent. ita sacrificatum supplicatumque est, ut decemviri scriptum ediderunt.* Neu daran ist nur *supplicatio quae.* Die Handschrift hat nämlich *supplicatioque.* Seit der ersten Ausgabe wird das *que* allgemein unterdrückt; nur Madvig fand es doch der Beachtung wert und dachte an *quoque,* konnte sich aber nicht dafür entscheiden. Schreibt man nun *supplicatio quae,* so wurde gleich bei *supplicatio* an die Verbindung der zwei *supplicationes* gedacht und daher

geteilt in die eine *quae prodigiis expiandis fieret* und die andere *quae priore anno valetudinis populi causa vota esset;* was nach dieser Teilung folgt, *eo uti fieret,* bezieht sich dann natürlich auf jede der beiden *supplicationes.* Doch ist *eo* nur Konjektur von F. Schmidt, die H. J. Müller in die Weißenbornsche Ausgabe aufgenommen hat. Die Handschrift hat *ea,* was unmöglich ist, wenn jede der beiden *supplicationes* Subjekt bei *fieret* ist. Aber auch im anderen Falle, daß man *que* unterdrückt, wodurch *altera* allein Subjekt bei *fieret* würde, ist *ea* eine ganz überflüssige Wiederholung des Subjekts, während anderseits *priore anno* ein *eo* dringend verlangt. So wird, wenn man *supplicatio quae* schreibt, die ohnehin sehr wahrscheinliche Konjektur *eo* zur unbedingten Notwendigkeit. Natürlich gilt dann auch *eo* für beide *supplicationes,* hervorgerufen ist es aber nur durch die Verbindung der zweiten mit der ersten. Aber noch ein anderes Moment ist nicht außer acht zu lassen, nämlich *feriaeque essent.* Da sich dies eng an *fieret* anschließt, könnte es nach der bisherigen Schreibung und Auffassung der Stelle nur zu *altera supplicatio* gehören, was etwas befremdend erscheint, da als Gelöbnis des vorhergehenden Jahres nur eine *supplicatio* genannt wird, nicht mehr. Viel wahrscheinlicher ist es daher, daß *feriaeque essent* vornehmlich für die erste *supplicatio* dazugekommen sei oder wenigstens für beide zugleich, was aber nur möglich ist, wenn man *supplicatio quae* schreibt. *Uti* nimmt in dem Falle das vorangehende *ut* nach der Unterbrechung durch die Teilung der *supplicatio* wiederum auf. — *Ita sacrificatumque est,* was überliefert ist, hat Grynäus zu *itaque sacrificatum est* korrigiert und ihm sind alle Herausgeber gefolgt; nur Weißenborn vermutete *ita supplicatum sacrificatumque est,* was H. J. Müller zu *ita sacrificatum supplicatumque est* verbesserte. Ich halte die Einschiebung von *supplicatum* für unbedingt notwendig, da ja auch in dem Ausspruche der Decemvirn getrennt eine *sacrificatio* und eine *supplicatio* verlangt wird. Auch paläographisch liegt der Ausfall von *supplicatum* nach *sacrificatum* näher als das Umspringen des *que* von *itaque* auf *sacrificatum,* was übrigens an XLII 4, 5 und XLV 39, 18 gute Beispiele hätte.

3, 8. Der Zensor Q. Fulvius Flaccus hatte zum Schmucke eines von ihm gelobten Tempels die marmornen Dachziegel vom Tempel der Iuno Lacinia im Lande der Bruttier wegnehmen lassen und dadurch harte Vorwürfe im Senate sich zugezogen. Habe man denn dazu einen Zensor als Sittenrichter gewählt? Er, der die Tempel im Stande halten sollte, ziehe herum und plündere sie *et quod, si in privatis sociorum aedificiis faceret, indignum videri posset, idem immortalium demolientem facere et obstringere religione populum Romanum ruinis templorum templa aedificantem.* Die Worte *idem immortalium demolientem facere* sind offenbar lückenhaft überliefert. Die Wiederherstellung ist dem Sinne nach unzweifelhaft, die Form aber läßt einen ziemlichen Spielraum und hat daher viele mehr oder weniger voneinander abweichende Versuche zur Folge gehabt. Ich zähle deren neun. Wenn ich nun noch meinerseits einen zehnten hinzufüge, so geschieht es hauptsächlich deshalb, weil ich durch die Begründung desselben die Wahrscheinlichkeit bei der Ausfüllung der Lücke in engere Grenzen zu bringen hoffe. Mein Vorschlag ist der: *id eum immortalium ⟨templa deorum⟩ demolientem facere.* Ich bin dabei unwillkürlich mit dem Vorschlage des Heräus zusammengetroffen, bis auf den kaum nennenswerten Unterschied, daß jener *deorum templa,* ich *templa deorum* habe, wodurch ein Anlaß für den Ausfall dieser Worte geboten erscheint. Auf ein anderes Moment, das für *templa deorum* spricht, soll weiter unten aufmerksam gemacht werden. Vor allem möchte ich nun feststellen, daß für *idem* nicht *id deum,* sondern *id eum* (H. J. Müller, Novák, Zingerle) zu schreiben sei. Es ergibt sich dies nämlich aus einem Blicke auf den vorangehenden Abschnitt. Auf die Frage des Unwillens im § 7 *ad id*[1] *censorem moribus regendis creatum?* folgen unverkennbar parallel zueinander als Erklärung zwei Satzgefüge:

cui . . . traditum esset, eum . . . vagari und
et quod . . . videri posset, id eum . . . facere.

[1] *Ad id* ist Konjektur von Hartel; die Handschrift hat nur *id.* Nach XL 18, 7 *duumviros in eam rem consules creare iussi* und XLII 4, 4 *decemviros in eam rem ex senatus consulto creavit L. Atilius praetor*

Der Parallelismus der Glieder verlangt, daß dem *cui ... eum* ein *et quod ... id eum* entspreche. Ferner ist es nicht wohl getan, *demolientem* zu entfernen (Crevier, H. J. Müller, Harant). An sogenannten Glossen leidet unser Kodex durchaus nicht. Darum ist es nicht geraten, aus diesem Grunde ein Wort zu streichen. Zudem ist hier *templa demolientem* durch das entsprechende *templa aedificantem* in der unteren Zeile geschützt, woraus man auch noch weiter schließen darf, daß es so wie bei *aedificantem* ebenso auch bei *demolientem* nicht *aedes* (Hartel, Zingerle) oder *delubra* (Hertz), sondern *templa* heißen müsse. Schließlich verweise ich noch auf den rhetorischen Zug bezüglich des Wechsels der Genetivstellung in den Worten *in privatis sociorum aedificiis* (a b a) und *immortalium templa deorum* (b a b), wodurch sich meine kleine Abweichung von dem Vorschlage des Heräus empfiehlt.

5, 1. *Perseus iam bellum vivo patre cogitatum in animo volvens* änderte Madvig dahin, daß er *bellum iam* schrieb, weil die Partikel *iam* bei *vivo patre cogitatum* notwendig sei, und sämtliche Herausgeber sind ihm darin gefolgt. Ohne Zweifel zu voreilig. Man darf nämlich nicht übersehen, daß *cogitatum* insoferne einen Gegensatz zu *in animo volvens* bildet, als dieses dem *cogitatum* gegenüber einen weiteren Fortschritt in der Entwicklung des Kriegsgedankens zeigt. Dies Verhältnis bezeichnet *iam:* Perseus trug sich nunmehr schon mit dem Gedanken an die Ausführung des Krieges *iam bellum in animo volvens,* an den er bei Lebzeiten des Vaters erst gedacht hatte *vivo patre cogitatum.* Auf *vivo patre* liegt kein Nachdruck, es braucht daher auch kein *iam*; der Nachdruck liegt auf *bellum in animo volvens.* — Auch das *tamen* im folgenden Paragraphen ist richtig überliefert. Madvig hat nämlich die Frage aufgeworfen, ob nicht dafür *autem* zu schreiben sei, und damit bei H. J. Müller und Zingerle Anklang gefunden. Es erklärt sich aber das *tamen* ganz gut aus dem Gedanken: Es waren jedoch dem Perseus die Herzen

könnte man auch an *in id* denken, was, da ... *um* vorangeht, paläographisch noch näher läge. Allerdings ist *creare ad aliquid* ungleich häufiger, z. B. II 42, 5 *duumvir ad id ipsum creatus;* V 24, 4 *triumviri ad id creati;* XXII 33, 8 *duumviri ad eam rem creati;* XXX 24, 3 *dictator ad id ipsum creatus.*

der Menschen zwar zugetan, mehr als dem Eumenes, aber sein Ruf stand ihm im Wege. Dieser Gedanke ist breit ausgeführt und hat im Verlaufe eine freiere Wendung genommen, wodurch die Bedeutung des *tamen* etwas verdunkelt erscheint.

5, 4 heißt es von Perseus, daß er den Apelles, den Helfershelfer bei der Ermordung seines Bruders, der deshalb von seinem Vater Philipp zur Bestrafung gesucht worden war und in der Verbannung lebte, unter großen Versprechungen herbeigelockt und heimlich umgebracht habe: *Apellem, ministrum quondam fraudis in fratre tollendo atque ob id quaesitum a Philippo ad supplicium exulantem accersitum post patris mortem ingentibus promissis . . . clam interfecisse.* Die Handschrift hat *ob id et quesitum*, was in der ersten Ausgabe zu *ob id requisitum* korrigiert ist. Doch entspricht diese Änderung nicht, ebensowenig der Vorschlag Nováks *ob id dein quaesitum.* Seit Kreißig wird *et* allgemein einfach weggelassen. Allein es ist kaum zu glauben, daß dasselbe so ganz ohne besondere Veranlassung sollte in den Text gekommen sein. Vielleicht ist es der Rest von *identidem.* Das vorangehende *id* könnte auf die Verstümmelung dieses Wortes Einfluß genommen haben; wenigstens erklärte sich dadurch der Verlust des *id* auf das allerleichteste. Parallel steht *identidem* in bezug auf denselben Gegenstand auch XL 56, 9, wo von den Schreckbildern die Rede ist, die den König Philipp peinigten: (*Philippum*) *cum identidem species et umbrae insontis interempti filii agitarent.*

5, 6. Die griechischen Völkerschaften und Städte neigten mehr zu Perseus hin als zu Eumenes *seu fama et maiestate Macedonum regum praeoccupati ad spernendam originem novi regni seu mutationis rerum cupidi seu quia non obiecta esse Romanis volebant.* In den letzten Worten steckt ein Fehler, den zu beseitigen mannigfach versucht worden ist. Nur zögernd dachte Madvig an *quia omnia obiecta,* in der Ausgabe schrieb er *quia non abiecti*, Weißenborn *quia non subiecti* oder *obiecti.* Andere suchten durch Ergänzung nachzuhelfen: *obiecta praeda esse* (Vahlen), *obiecta esca esse* (Hertz), *quia sua non* (Novák und mit ihm Zingerle). Keiner von diesen Versuchen zeichnet sich durch besonderen Vorzug

aus. Und doch dürfte ohne irgendeine Änderung nur eine kleine Lücke auszufüllen sein. Weißenborn bemerkt nämlich in seinem Kommentar: ,Der wahre Grund, daß man in Perseus die einzige Stütze gegen die Römer sah, ist übergangen.' Was liegt nun näher, als daß dieser Gedanke in den fraglichen Worten liegt? Und er kann auch darin leicht gefunden werden. Die Griechen fühlten sich zu Perseus als der einzigen Stütze gegen die römische Übermacht hingezogen, weil sie nicht wollten, daß alles den Römern preisgegeben, alles ihnen rettunglos verfallen sei: *quia non ⟨omnia⟩ obiecta esse Romanis volebant.* Ein sprechendes Analogon für diese Bedeutung von *obiectus* ,preisgegeben' ist XXXIV 9, 4 *miraretur, qui tum cerneret et aperto mari ab altera parte ab altera Hispanis, tam ferae et bellicosae genti, obiectos, quae res eos tutaretur.* Am anschaulichsten tritt sie hervor in den Ausdrücken *feris, bestiis obicere* und mit einem Zielobjekt verbunden, z. B. XXII 34, 6 *duas legiones hosti ad caedem obiectas;* XLV 10, 13 *in auctoribus ad piaculum noxae obiciendis* (d. i. *Romanis*). Auch an unserer Stelle könnte man ein solches Zielobjekt mit *in dicionem* hinzudenken. Vor *obiecta* ist der Ausfall von *omnia* in seinem üblichen Kompendium *oīa* sehr nahegelegt.

5, 7. *Erant autem non Aetoli modo in seditionibus propter ingentem vim aeris alieni sed Thessali etiam. ea contagione velut tabes in Perrhebiam quoque id pervaserat malum.* Schon Gronovius hat *ea* in *et* verändert und, seitdem Döring *ex* an die Stelle gesetzt hat, steht in allen Ausgaben *ex contagione*; nur Zingerle hat wiederum auf *et* zurückgegriffen. Es ist aber ganz und gar überflüssig, die handschriftliche Überlieferung *ea* fallen zu lassen. Demonstrativ- sowie Possessiv- und Relativpronomina werden ja oft in der Bedeutung eines objektiven Genetiv gebraucht (Kühner Ausf. Gramm. II § 18, 2 und 116, 2 Anm. 4); *ea contagione* ist also gleich wie *eius rei contagione* ,durch die Berührung (Ansteckung) damit', d. h. durch die Berührung mit den durch die Schuldenlast bei den Ätolern und Thessalern entstandenen Unruhen hatte sich dies Übel wie eine Seuche auch über Perrhebien ausgebreitet.

5, 10. *Aetolorum causas M. Marcellus Delphis per idem tempus hostilibus actus animis, quas intestino gesserant bello,*

cognovit. Die Worte *hostilibus actas animis, quas intestino gesserant bello* sind von der Kritik für verderbt erklärt worden; namentlich gegen das Relativum wendete sich der Verdacht; es könne nicht auf *causas* bezogen werden, sondern gehöre zu *animis* und müsse *quos* heißen, was schon Ruperti verlangte. Darauf gründen sich nun zwei Verbesserungsvorschläge Madvigs: *iisdem hostilibus actas animis, quos intestino gesserant bello,* was in die Ausgaben von Weißenborn und von Zingerle Eingang gefunden hat, und *non minus hostilibus actas animis, quam quos intestino gesserant bello,* was Madvig für seine eigene Ausgabe wählte. Viel einfacher aber ist ein anderer Weg, bei dem die Überlieferung ganz unberührt bleibt und nur eine kleine Lücke angenommen wird, indem man vor *quas* das Wörtchen *quippe* einsetzt; es wäre demnach zu schreiben: *hostilibus actas animis, quippe quas intestino gesserant bello.* M'. Marcellus hat die Streitigkeiten der Ätoler in Untersuchung gezogen, die bei der Verhandlung mit einer Erbitterung durchgeführt wurden wie zwischen Feinden im Kriege, hatten sie doch dieselben eben im Bürgerkriege verfochten. Der Relativsatz dient zur Erklärung und Begründung von *hostilibus* und *causas agere* steht dem *causas gerere* gegenüber; jenes ist der übliche Ausdruck für die Verhandlung bei Gericht, dieses ein ungewöhnlicher Ausdruck, aber veranlaßt durch *intestino bello* als Anspielung auf *bellum gerere.* Der Indikativ in Sätzen mit *quippe qui* erscheint regelmäßig bei Plautus, Terentius und Sallustius und findet sich nicht selten auch bei Livius (III 6, 6 und 53, 7; V 37, 7; VIII 26, 5; XXVI 41, 8). Der Ausfall des *quippe* vor *quas* mag auf Rechnung des gleichen Anlautes zu setzen sein.

8, 6. In dem Kampfe der Römer mit den Ligurern waren die Statellaten, *qui uni ex Ligurum gente non tulissent arma adversus Romanos,* vom Konsul M. Popillius unschuldigerweise einer gleich harten Strafe wie die Schuldigen unterworfen und in die Sklaverei verkauft worden, was im Senate heftige Äußerungen des Unwillens hervorrief: *tot milia capitum innoxiorum fidem inplorantia populi Romani, ne quis umquam se postea dedere auderet, pessumo exemplo venisse et distractos passim iustis quondam hostibus populi Romani*

pacatos servire. Es ist nicht abzusehen, inwieferne die Statellaten, die doch allein von den Ligurern nicht die Waffen gegen die Römer getragen hatten, *pacati* genannt werden können. Hartel sucht zwar das Wort zu verteidigen, indem er nachzuweisen sich bemüht, daß dasselbe auch ohne Hinweis auf eine vorangegangene feindliche Erregung in der Bedeutung ‚ruhig, friedlich' gebraucht werde, allein für diese Bedeutung wäre *pacatos* hier, wo die Statellaten wie bezwungene Feinde behandelt wurden, ein schlecht gewählter Ausdruck. Und wozu sollten überhaupt, fragt Madvig mit Recht, in die Sklaverei Verkaufte noch *pacati* genannt werden? Diese Schwierigkeiten zu vermeiden, schrieb schon Grynäus *pacatis*, wogegen Madvig nicht ohne Grund einwendet, daß dieser Zusatz überflüssig und zweckwidrig sei. Aber auch das, was er selbst schreibt, *nuper pacatis*, oder, was andere vermutet haben, *vix pacatis* (Heusinger) und *nunc pacatis* (Lentz), entgeht nicht ganz diesem Einwande. Zudem wäre noch die Frage aufzuwerfen, welche ehemaligen Feinde unter *nuper* (*vix, nunc*) *pacati* zu verstehen seien. Die Ligurer doch nicht, denn um diese handelt es sich ja. Also wohl die Völker in ihrer Umgebung. Können diese insgesamt so bezeichnet werden? Aus alledem scheint hervorzugehen, daß weder mit *pacatos* noch mit *pacatis* hier etwas anzufangen sei, sondern ein anderes Wort darunter verborgen liegen müsse *Abactos,* woran Hertz gedacht hat, ist wegen *distractos* unmöglich. Da liegt es nun sehr nahe, *coactos esse servire* für *pacatos servire* zu schreiben. *Pacatos* kann bei der Eigentümlichkeit unseres Kodex unter der Einwirkung des vorangehenden *pr.* (= *populi Romani*) leicht aus *coactos* entstanden sein, und was den Ausfall von *esse* betrifft, so ist der Anlaß dazu durch die Stellung zwischen . . . . . *os* und *se* . . . . . reichlich gegeben.

11, 5. König Eumenes machte den römischen Senat aufmerksam *Persea hereditarium a patre relictum bellum et simul cum imperio traditum iam iam primum alere ac fovere omnibus consiliis.* Die ohne Zweifel verderbten Worte *iam iam primum* haben die Kritik stark in Anspruch genommen und viele Herstellungsversuche zur Folge gehabt, ohne daß etwas Entsprechendes gefunden worden wäre. Darum stehen

sie auch noch in den Ausgaben bis herab auf die des Madvig, nicht als ob sie haltbar wären — denn Madvig selbst machte zwei Verbesserungsvorschläge, freilich auch ohne rechtes Vertrauen —, sondern weil nichts vorhanden war, was an die Stelle gesetzt werden konnte. Schon Gronovius schrieb *tamquam* für *iam iam*. Andere Vorschläge sind: *tamquam omnium primum* (Madvig), *tamquam proximum* oder *tamquam iam proximum* (H. J. Müller, Novák, Zingerle), *iam pridem* (Koch, Hertz, Weißenborn, Novák), *iam clam pridem* (Seyffert), *iam annum septimum* oder *annum iam septimum* (Vahlen, Cobet, Madvig). Vor allem scheint sich mir die Überzeugung aufzudrängen, daß man an *iam iam* unbedingt festhalten müsse, da es für die von Eumenes geschilderte Lage sehr bezeichnend ist. Eumenes stellt nämlich dem Senate den Ausbruch des Krieges als nahe bevorstehend hin; Perseus sei vollständig gerüstet, scheine sogar den Krieg nicht erst vorzubereiten, sondern fast schon zu führen (c. 13, 5); darum sei er nach Rom geeilt, damit er mit seiner Warnung doch noch eher nach Italien komme als Perseus mit dem Kriege (c. 13, 11). Diesem Sinne würde daher Harants *iam iam proximum* ganz gut entsprechen, aber *iam iam* verlangt einen Verbalbegriff und so ist diese Verbindung bedenklich. Dagegen empfiehlt sich sehr, *iam iam oriturum* sowohl dem Sinne als auch der Form nach. Als Beispiele für diesen Gebrauch von *iam iam* oder *iam iamque* mögen dienen Verg. Aen. VI 602 *atra silex iam iam lapsura*; Cic. Att. XII 5, 4 *cum Romae essem et te iam iamque visurum me putarem*; Tac. Ann. I 47 *iam iamque iturus legit comites*; XII 15 *iam iamque Bosporum invasurus habebatur*. Der Ausdruck *bellum oritur* stimmt vorzüglich zu dem in *alere* und *fovere* gelegenen Bilde und ist dem Livius sehr geläufig I 11, 5; 14, 4; VIII 15, 1; X 7, 8; *cooritur* II 58, 3; XXI 8, 2; XXIX 1, 19; XXXIII 21, 6; XL 30, 1; *exoritur* II 53, 1; IV 52, 8; XXXI 40, 7. In paläographischer Beziehung ist *oriturum* von *primum* nicht so weit entfernt, als es den Anschein hat, denn *tu* sowie *tn*, *ut* und *nt* werden wegen der Form der Buchstaben in den Handschriften oft mit *m* verwechselt; für die Wiener Handschrift bestätigt dies Gitlbauer De cod. Liv. S. 68 Anm. 4.

11, 9—12, 3. Eumenes weist darauf hin, daß bei Perseus zu den Streitkräften, über die er verfüge, auch noch sein hohes Ansehen hinzukomme: *accessisse ad vires eam, quae longo tempore multis magnisque meritis pareretur, auctoritatem. non apud Graeciae atque Asiae civitates vereri maiestatem eius omnes.* Für *non* schrieb Grynäus in der ersten Ausgabe *nam* und fand damit allgemeinen Beifall; nur Madvig schlug einen anderen Weg ein. Auch *apud* erregte Anstoß und schon Drakenborch riet, dasselbe zu tilgen. Beide Änderungen sind überflüssig und die Überlieferung *non apud* als richtig festzuhalten. Denn was das *non* betrifft, so fasse man den Satz nur als Fragesatz und er fügt sich damit entsprechend in die Reihenfolge der Gedanken: ‚Genieße denn nicht bei den Staaten Griechenlands und Asiens die Majestät des Perseus allgemeine Verehrung?' Über Satzfragen derart, nämlich mit *non* ohne Fragewort, gibt Kühner Ausf. Gramm. II § 229, 2 ausreichenden Bescheid. Was nun das *apud* angeht, ist *apud Graeciae atque Asiae civitates* durch XLV 5, 5 *nobilis fama erat apud omnes Graeciae civitates Eumenis regis prope perpetrata caedes* hinreichend gesichert. Wenn Madvig dagegen bemerkt, man könne wohl sagen *in Graeciae atque Asiae civitatibus omnes*, nicht aber *apud Graeciae atque Asiae civitates omnes*, so ist diese Bemerkung insoferne nicht gut angebracht, als *apud Graeciae atque Asiae civitates* nicht direkt mit *omnes* zu verbinden ist, sondern vielmehr zu *vereri* gehört, zu dem nachträglich *omnes* als Subjekt hinzutritt, oder mit anderen Worten: *apud Graeciae atque Asiae civitates* ist mit *vereri omnes* zu verbinden, nicht mit *omnes* allein. Die Wortstellung unterstützt diese Erklärung in auffallender Weise. — War nun hier von der Macht der *auctoritas* des Perseus *apud Graeciae atque Asiae civitates* die Rede, der sich niemand entziehen könne (*omnes*), so geht der Redner im § 3 auf die Folgen derselben über, unter denen zuerst die Heiratsverbindungen mit Seleucus und Prusias erwähnt werden, denn auch auf die Persönlichkeiten der Könige hatte jene *auctoritas* ihren Einfluß. *Inter ipsos quoque reges ingentem auctoritate* ist also begründendes Attribut zu *eum* und *eum inter ipsos quoque reges ingentem auctoritate* Subjekt zu *duxisse* und zu *dedisse*. Es ist also nicht gut, wie es in den

Ausgaben seit Madvig allgemein geschieht, nach *auctoritate* zu interpungieren (Madvig, Zingerle) oder gar ein *esse* einzuschieben, so leicht es sich auch paläographisch rechtfertigen ließe (Madvig, Hertz, H. J. Müller), als ob von einer anderen Art der *auctoritas* die Rede wäre, denn in diesem Falle könnte doch eine Übergangspartikel vom Allgemeinen zum Besonderen nicht fehlen. Durch den Hinweis auf die ungeheure Wirkung, welche jene *auctoritas* auch auf Könige ausübte, werden nur die Heiratsverbindungen mit Seleucus und Prusias erklärt und begründet.

12, 5. An drei Orten sei jetzt, sagt Eumenes, zwischen Perseus und den Böotern Bündnis geschlossen worden, *uno Thebis, alteradsidenum, augustissumo et celeberrumo in templo, tertio Delphis.* Aus *alteradsidenum,* wie die Handschrift überliefert, hat die Kritik, namentlich Madvig, ohne Zweifel richtig *altero ad Delium* gemacht. Doch entspricht dies nicht der ganzen Überlieferung; da ist noch das *si* vorhanden, unter dem sehr wahrscheinlich ein Kompendium von *sanctum* verborgen liegt. Man schreibe also *ad sanctum Delium.* Denn *Delium* (τὸ Δήλιον) ist die Bezeichnung des Apollotempels und dann auch der daran sich anschließenden kleinen Hafenstadt an der Nordostküste von Böotien, nicht weit von Tanagra. Strabo IX 2, 7 Δήλιον τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκ Δήλου ἀφιδρυμένον, Ταναγραίων πολίχνιον Αὐλίδος διέχον σταδίους τριάκοντα. Daher auch Liv. XXXV 50, 11 *templum est Apollinis Delium imminens mari; quinque milia passuum ab Tanagra abest*; vgl. noch Thuk. IV 90, 1; Paus. IX 6, 3. Daß das *Delium* als Sitz des Apollo *sanctum* genannt wird, dafür haben wir eine schöne Parallele am Berge Soracte mit seinem Apollotempel, von dem es bei Verg. Aen. XI 785 heißt: *Summe deum, sancti custos Soractis Apollo.* Auch Lucr. V 74 *terrarum qui in orbi sancta tuetur fana, lacus, lucos, aras simulacraque divom*; 146 *sedes esse deum sanctas*; Cic. Tim. 9 *sancta Mercurii stella* können als Belege herangezogen werden. Eine besondere Hervorhebung der Heiligkeit des Ortes lag im Interesse des Eumenes, daher auch *augustissumo et celeberrumo in templo.*

14, 5. Die Nachricht von dem Erscheinen des Eumenes im römischen Senate hatte alle Staaten Griechenlands und

Asiens in Aufregung versetzt und die meisten hatten unter irgendeinem Vorwande Gesandte nach Rom geschickt, auszukundschaften, was er dort getan habe: *miserant pleraeque civitates alia in speciem praeferentis legatos. et legatio Rhodiorum erat hac falsa iturus princeps haud dubius quem Eumenes civitatis quoque sua Persei criminibus iunxisset.* Der erste Teil dieser Stelle enthält keine Schwierigkeit. Auch *et legatio Rhodiorum erat* ‚da gab es auch eine Gesandtschaft der Rhodier', d. h. unter den in Rom erschienenen Gesandtschaften war auch eine aus Rhodus, erregt keinerlei Bedenken. Was nun folgt, leidet an mehreren Gebrechen. Sicher und daher auch allgemein angenommen ist, daß es *quin* statt *quem* heißen müsse und *sua* an *civitatis* anzuschließen sei. Auch ist es klar, daß, da die Änderung des Grynäus *civitatem quoque suam* weder an und für sich, noch von Seite der Überlieferung sich empfiehlt, ein Nomen ausgefallen sei, von dem der Genetiv abhänge. Als solches verdient Vahlens *crimina* unbedingten Beifall; nur möchte ich es nicht nach *suae* einschalten, sondern *Persei criminibus* zwischen *civitatis quoque suae* und *crimina* hineinstellen, wodurch nicht nur der Ausfall von *crimina* sehr leicht sich erklärt, sondern auch durch die Zusammenstellung *criminibus crimina* einerseits und der beiden Genetive andererseits eine schöne rhetorische Wirkung erzielt wird. Der Schwerpunkt des Verderbnisses dieser Stelle liegt in den Worten *hac falsa iturus.* Der Sinn läßt sich im allgemeinen aus *falsa* in Verbindung mit dem folgenden Satze ziemlich sicher erkennen, es sei nämlich die Ansicht, daß Eumenes mit den Beschuldigungen gegen Perseus auch solche gegen den Staat der Rhodier verbunden habe, kein Irrtum gewesen. Daraus ergibt sich zunächst, daß die erforderliche Negation in dem ganz unbrauchbaren *hac* stecken müsse und dafür, wie es auch gewöhnlich geschieht, *nec* zu schreiben sei. Für *iturus* wurde *dicturus* von H. J. Müller, *simulaturus* von Vahlen vorgeschlagen; doch enthält keines von beiden einen Gedanken, der sich hier gut einfügen würde, und was andere Vorschläge betrifft, so verlieren sich dieselben zu weit von dem, was die Handschrift bietet. Überhaupt scheint man über das an dieser Stelle so eignartige Wort *iturus* zu rasch hinweggegangen zu sein.

Mit *falsa* zusammengehalten, mahnt es an unseren Ausdruck ‚irregehen‘ und wenn man sich dabei erinnert, daß, wie schon Hand im Turs. IV 433, 6 bemerkt, *ire per aliquid* auch in übertragenem Sinne in mannigfaltigen Ausdrücken, namentlich bei Quintilian, sich findet, so ist ein unter dem leichten Zusatze von *per* handschriftlich gebotenes *per falsa ire* ‚in falschen Vermutungen sich ergehen, irregehen‘ nicht abzuweisen. So steht *ire per aliquid* in der Bedeutung ‚seinen Weg durch etwas nehmen; etwas Stück für Stück durchgehen, durchmachen; sich damit beschäftigen‘ bei Quint. II 5, 14 *per omnes species rerum cotidie paene nascentium ire qui possunt?* I 7, 35 *non obstant disciplinae per illas euntibus sed circa illas haerentibus*; XII 8, 13 *multa patronus cruet, modo per omnes argumentorum locos eat*; VII 1, 64 *nunc eamus per singulas causarum iudicialium partes*; X 5, 21 *per totas ire materias*; XI 1, 84 *patrono quoque per similes adfectus eundum erit* (vgl. I 8, 7); IV 2, 32 *tamquam necesse sit longam esse aut brevem expositionem nec liceat ire per medium*; Tac. Dial. 32 *ut per omnes eloquentiae numeros isse fateatur;* Ov. Fast. I 15 *annue conanti per laudes ire tuorum* = ‚nachgehen, nacheifern, nachahmen‘; Ov. Trist. II 167 *nepotes per tua perque sui facta parentis eant;* so *per exempla ire* Ov. Met. IV 431; Ars. III 87. Rationell ist nach diesen Beispielen gegen den Ausdruck *per falsa iturus* nichts einzuwenden und da die Überlieferung dafür deutlich genug spricht, dürfte folgende Fassung der Stelle nicht unwahrscheinlich sein: *et legatio Rhodiorum erat nec ⟨per⟩ falsa iturus princeps haud dubius, quin Eumenes civitatis quoque suae Persei criminibus ⟨crimina⟩ iunxisset* ‚Da gab es auch eine Gesandtschaft der Rhodier und der Führer derselben sollte nicht irregehen, wenn er nicht zweifelte, daß Eumenes mit den Beschuldigungen gegen Perseus auch solche gegen seinen Staat in Verbindung gebracht habe‘. Bezüglich der Bedeutung des Part. Fut. Act. genügt es, auf Liv. II 10, 11 *rem ausus plus famae habituram* (‚haben sollte‘) *ad posteros quam fidei* hinzuweisen, ein Beispiel, das in den Grammatiken für diesen Gebrauch angeführt zu werden pflegt.

14, 10. Dem Eumenes wurden alle möglichen Ehren erwiesen und die reichsten Geschenke gemacht: *omnes ei hono-*

res habiti donaque cuiquam amplissima data. Für *cuiquam* setzte Grynäus *quam* und seitdem ist *donaque quam amplissima* die gewöhnliche Lesart. Der handschriftlichen Überlieferung Rechnung zu tragen, schrieb Madvig *donaque quae cuiquam amplissima,* eine Ausdrucksweise, die doch etwas zu seltsam aussieht, als daß sie nicht eines näheren Nachweises bedürfte, Harant schlug *sunt* für *cui* vor. Dagegen ist nun wohl kaum zu zweifeln, daß in *cuiquam* nur eine Umstellung der beiden Silben vorliegt und Livius *quam cui* geschrieben habe. Wir haben dann einen Fall der bekannten Verkürzung in Vergleichungssätzen mit *quam qui* und *ut qui,* indem *donaque quam cui amplissima data* so viel ist als *donaque [tam ampla data] quam cui amplissima data*; vgl. Zumpt Gr. § 774 Anm. So lesen wir bei Liv. XXXIV 32, 3 *tyranno quam qui umquam fuit saevissimo = tyranno [tam saevo] quam qui umquam fuit saevissimus.* Ebenso *qualis quae* VIII 39, 1 *acies qualis quae esse instructissima potest*; ferner *ut qui* V 25, 9 *grata ea res, ut quae maxime senatui umquam fuit*; VII 33, 5 *proelium ut quod maxime umquam pari spe utrimque aequis viribus . . . commissum* est; XXIII 49, 12 *provincia ut quae maxime omnium belli avida*; vgl. auch Cic. Fam. XIII 62 und Quint. III 8, 12. *Tam . . . quam qui* steht bei Cic. Sull. 31, 87 *tam sum mitis quam qui lenissimus*; Fam. V 2, 6 *tam sum amicus rei publicae quam qui maxime* und XIII 3 *tam gratum mihi id erit quam quod gratissimum.*

16, 9. Eumenes war bei dem Mordanschlage, den Perseus auf ihn hat machen lassen, so schwer verletzt worden, daß sich das Gerücht verbreitete, er sei tot. Daher trat sein Bruder Attalus mit dessen Frau und dem Burgpräfekten in Unterhandlung, als ob er schon ohne Zweifel Thronerbe wäre. *Quae postea non fefellere Eumenen; et quamquam dissimulare et tacite habere id pati statuerat, tamen in primo congressu uno temperavit, quin uxoris petendae maturam festinationem fratri obiceret.* Daß es *non* anstatt *uno* und *praematuram* oder nach Weißenborn *immaturam* anstatt *maturam* heißen müsse, steht fest. Große Schwierigkeit liegt in den Worten *tacite habere id pati.* Grynäus hat *patique* korrigiert. Damit ist aber nicht alles abgetan. Mit Recht machte Madvig darauf aufmerksam, daß *tacite habere id* sprachlich unrichtig

sei. Er schrieb daher *tacita haberi pati* und ihm ist Hertz gefolgt. Allein da stört wiederum *pati.* Es kann doch nicht heißen, Eumenes habe beschlossen, zu dulden (*pati*), daß es verschwiegen gehalten werde, sondern es müßte doch heißen, er habe es angeordnet (*iubere*). Auch ist der Ausdruck *tacita habere* als bloße Umschreibung von *tacere* nicht unbedenklich; aber trotzdem fand er allgemeine Aufnahme und so lesen wir in den Ausgaben von Weißenborn und Zingerle *tacita habere et pati.* Damit sind drei Satzglieder geschaffen: *dissimulare, tacita habere* und *pati,* was nicht gebilligt werden kann; denn offenbar soll hier der doppelte Standpunkt bezeichnet werden, den Eumenes nach außen (*dissimulare*) und nach innen (*pati*) einzunehmen beschlossen hatte. Ein Drittes ist überflüssig. Der ganze Verdacht des Verderbnisses fällt daher auf *tacite habere,* das nur das *dissimulare* wiederholen würde, da ja das Verschweigen im Verheimlichen ohnehin enthalten ist, und, auch wenn man *tacita habere* schreibt, wie schon gesagt wurde, sprachlich nicht sicher steht. Schon Weißenborn hat die Vermutung ausgesprochen, daß in *habere* ein Substantiv verborgen liege. Dem schließe ich mich an und glaube mit *tacita acerbitate id pati* den Fehler beseitigen zu können. Die Änderung ist selbst paläographisch nicht zu gewagt, wenn man bedenkt, wie oft die Silbe *at* in kompendiöser Schreibeweise unterdrückt wird (*acerbite*); s. Gitlbauer De cod. Liv. S. 89. — Nun noch ein Wort zur Rechtfertigung des *id.* Madvig und Weißenborn behaupten, daß *id* nach dem vorangehenden *quae postea non fefellere Eumenen* nicht statthaben könne. Dem ist nicht so; denn *id* ist nicht direkt mit jenem *quae* in Verbindung zu bringen, sondern bezieht sich vielmehr auf *dissimulare,* freilich auf *dissimulare* samt dem dazugehörigen Objekt. Livius sagt also, Eumenes habe beschlossen, das, was er erfahren hat, nicht merken zu lassen (*dissimulare*), und diese Lage, nämlich daß er es weiß und nicht dürfe merken lassen, mit stummer (unterdrückter) Erbitterung zu ertragen.

19, 5. Ariarathes, König von Kappadozien, hat seinen Sohn nach Rom geschickt, damit derselbe dort auferzogen werde, und den Senat gebeten, *ut eum non sub hospitum modo privatorum custodia sed publicae etiam curae ac velut*

tutelae vellent esse. et regem et legatio grata senatui fuit. Für *et regem et legatio* haben die ältesten Ausgaben *ea regis legatio,* was den Kritikern nicht genügte. Harant vermutete *et regerent. ea legatio*; aber *et regerent* wäre ein müßiges Anhängsel im Anschlusse an das Vorangehende. Nur *ea legatio* zu schreiben, wie es Zingerle tut und mit ihm H. J. Müller in der Weißenbornschen Ausgabe, ist gewiß nicht zu empfehlen. Am meisten besticht Madvigs *egregie ea legatio*, wenn nur auch diese starke Steigerung von *grata* sachlich irgendwie begründet wäre. Allen diesen Versuchen gegenüber scheint es mir nun sowohl dem Sinne nach als auch insbesondere von Seite der Überlieferung am besten zu entsprechen, wenn man *et regis mens et legatio* schreibt. Dadurch wird, ohne die Satzform *et* . . . *et* zu stören, nur an *regem* geändert, und dies konnte leicht aus einer kompendiösen Schreibung von *regis mens* entstehen, wie ja so viele Fehler in der Wiener Handschrift auf diesem Wege entstanden sind. Was aber den Sinn betrifft, so ist es begreiflich, daß im Senate neben der Gesandtschaft des Königs in erster Linie seine Denkart, seine Gesinnung Wohlgefallen erregt habe. Eine schöne Belegstelle für diese Bedeutung von *mens* wäre, wenn es überhaupt einer solchen bedürfte, III 68, 10 *natura hoc ita comparatum est, ut, qui apud multitudinem sua causa loquitur, gratior eo sit, cuius mens nihil praeter publicum commodum videt.*

23, 7. Gesandte aus Karthago klagten im römischen Senate über Masinissa, der in maßloser Gier Städte und Kastelle ihres Gebietes an sich reiße; die Römer möchten daher doch einmal festsetzen, was sie ihm zuerkannt wissen wollten, denn sie seien überzeugt *modestius certe daturos eos et scituros, quid dedissent quid ipsum nullam praeterquam suae libidinis arbitrio futurum.* Nur Harant versuchte es, das *quid* nach *dedissent* beizubehalten, aber sein Versuch (*quid non*) scheint wenig passend und ist auch sprachlich etwas gewagt (s. Kühner Ausf. Gr. II § 149 Anm. 3). Viel wahrscheinlicher haben wir es hier mit jenem häufigen Fehler unserer Handschrift zu tun, daß von zwei Wörtern eines zweimal geschrieben ist, vor und nach dem anderen. Die Herstellung der nun folgenden Worte kann bisher nicht als ge-

lungen bezeichnet werden. Was Grynäus schrieb: *ipsum nullum praeterquam suae libidinis arbitrio finem facturum* hat sich bis in die Ausgaben von Hertz und Madvig herab erhalten. H. J. Müller und Zingerle haben *ipsum nulla . . . arbitria acturum* in den Text gesetzt. Hartel schlug vor *ipsi nullum . . . arbitrium futurum*. Andere vermuteten anderes. Überall wird zu viel geändert und an Worten, die gesund zu sein scheinen. Für gesund halte ich nämlich *praeterquam suae libidinis arbitrio futurum*. Dies festgesetzt, muß auch *ipsum* unberührt bleiben, das ja seinerseits noch durch *eos* gestützt wird, dem es gegenübersteht. Der Fehler liegt also einzig bei *nullam*, wo ein zu *ipsum . . . futurum* notwendiges Prädikat zu suchen ist. Mit vieler Wahrscheinlichkeit dürfte daher zu korrigieren sein: *ipsum nulla re moderatum praeterquam suae libidinis arbitrio futurum* ,er selbst werde sich durch nichts bestimmen lassen als durch die Willkür seiner Leidenschaft'. Wie *ipsum* dem *eos*, so steht *moderatum* dem *modestius* gegenüber, und da, wie die Synonymik lehrt, *modestus* auf das Gefühl für das Maßhalten hindeutet, *moderatus* dagegen auf das Maßhalten im Handeln, so paßt hier vortrefflich jenes für die Römer, dieses für Masinissa. Bezüglich des Ausdrucks kann auf XXVIII 30, 8 *aestus arbitrium moderandi naves ademerat* verwiesen werden. — Bei der Gegenüberstellung von *modestius daturos eos* und *ipsum nulla re moderatum . . . futurum* ist es klar, daß in *et scituros* nur *eos* Subjekt sein kann. Es ist dies auch vollkommen begründet, denn die Römer hatten es wiederholt abgelehnt, in den Grenzstreitigkeiten zwischen Masinissa und den Karthagern eine Entscheidung zu treffen (XXXIV 62, 16; XL 17, 6). So verlockend daher auch Hartels Vermutung *et se scituros* sein mag, so wenig kann sie gebilligt werden, da sie die Gegenüberstellung empfindlich stören würde.

24, 1. Nachdem die Gesandten der Karthager ihre Klagen gegen Masinissa vorgebracht hatten, fand es der Senat für gut, den Gulussa, den Sohn des Masinissa, zum Worte kommen zu lassen: *interrogari Gulussam placuit, quid ad ea responderet, aut, si prius mallet, expromeret, super qua re Romam venisset.* Madvig ersetzte den Konjunktiv *expromeret* durch den Infinitiv *expromere,* da große Wahrscheinlichkeit

dafür spreche, daß in der Handschrift der Infinitiv in den Konjunktiv verdorben worden sei; die Konjunktive *responderet* und *mallet* hätten dazu Anlaß gegeben; namentlich aber sei zu berücksichtigen, daß in der Handschrift sehr oft aus dem Infinitiv durch ein angehängtes *t* der Konjunktiv geworden sei. Madvigs Konjektur hat bei Vahlen Beifall gefunden und so ist dieselbe in alle Ausgaben (von Hertz, Weißenborn-Müller und Zingerle) aufgenommen worden. Das war zu voreilig, denn es handelt sich nicht darum, wie leicht der Infinitiv in den Konjunktiv verdorben werden konnte, sondern der Konjunktiv ist überliefert und, da gegen denselben nichts einzuwenden ist, haben wir keinen Grund, davon abzuweichen. Ja, noch mehr! Einer rationellen Untersuchung vermag der Infinitiv nicht einmal standzuhalten. Es ergibt sich dies aus den Partikeln *aut* und *prius*. Denn es kann nicht *interrogari aut expromere* verbunden werden, d. h. nicht zwischen der Befragung des Gulussa und der Auseinandersetzung, warum er nach Rom gekommen sei, wird die Wahl gelassen (*aut*), sondern der Entschluß des Senats war vor allem jedenfalls die Frage, was Gulussa auf die Anklagen der Karthager zu antworten habe; die Wahl gelassen wird zwischen dem *respondere* und *expromere*, welchem von beiden er früher (*prius*) nachkommen wolle. Voll ausgedrückt würde es daher lauten: *interrogari Gulussam placuit, quid ad ea responderet;* [*responderet igitur*] *aut, si prius vellet, expromeret* etc. Mithin ist einem in Gedanken zu ergänzenden *responderet* entsprechend der auffordernde Konjunktiv und nicht der Infinitiv am Platze.

28, 1. *Consul Romam rediit aliquanto serius, quam senatus censuerat, cui primo quoque tempore magistratus creari, cum tantum bellum immineret, e re publica visum erat.* In der Handschrift fehlt *senatus*. Aber es ist unbedingt notwendig und so steht es seit Grynäus in allen Ausgaben. Zu bemerken habe ich nur, daß es besser hinter *censuerat* gestellt würde, weil die Ähnlichkeit zwischen . . . *suerat* und *senat* . . das Abirren auf *senatus* und den Ausfall dieses Wortes veranlaßt haben mag. Auch ist die Stellung desselben unmittelbar vor dem Relativsatze ganz passend.

29, 2 ist von der Stimmung des Eumenes im Beginne des Krieges gegen Perseus die Rede: *Eumenen cum vetus odium stimulabat tum recens ira, quod scelere eius prope ut victuma mactatus Delphis esset.* Für das Pronomen *eius* fehlt im Hauptsatze das Beziehungswort. Diesem Mangel suchte Drakenborch dadurch abzuhelfen, daß er entweder *stimulabat in Persea* zu schreiben vorschlug oder *eius* in *Persei* zu ändern. Letzterer Vermutung haben sich Madvig, Hertz und Zingerle angeschlossen. Weißenborn hat *regis* an die Stelle von *eius* gesetzt. Der Weg, den die Kritik da eingeschlagen hat, dürfte kaum der richtige sein. Vor die Wahl gestellt, im Hauptsatze eine Lücke anzunehmen oder im Nebensatze, der an und für sich vollkommen korrekt zu sein scheint, zu ändern, müssen wir mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Handschrift, die an Lücken so überaus reich ist, dem ersteren Wege entschieden den Vorzug geben. Dazu kommt noch als nicht zu unterschätzendes Moment, daß es viel natürlicher ist, wenn König Perseus in dem vorangehenden Hauptsatze erwähnt wird und nicht erst nachträglich in dem darauffolgenden Nebensatze. Die Lücke aber möchte ich vor *cum .... tum* nach *Eumenen* annehmen, namentlich weil dadurch das Entstehen derselben leichter sich erklärt. Das gälte besonders für die Ausfüllung durch *in regem*; allein die Bezeichnung des Perseus durch den bloßen Ausdruck *rex* ist hier weniger wahrscheinlich, weil *omnes reges* kurz vorangeht und Eumenes selbst ein König ist. Die Berufung auf c. 30, 1 bei Weißenborn trifft nicht zu, da dort *ad regem*, mit *Macedonasque* verbunden, zu *in liberis gentibus populisque* in Beziehung steht und dadurch gerechtfertigt ist. Ich glaube daher, daß der Name des Königs ausgefallen sei, also *Eumenen in Persea* geschrieben stand oder, was den Ausfall bedeutend näher legen würde, *Eumenen in Persen,* welche bei Cicero und Sallust gut beglaubigte Form bei Livius sich freilich nur noch an einer Stelle nachweisen läßt (IX 19, 14); *Eumenen* könnte vielleicht auf die Wahl dieser Form Einfluß genommen haben.

Daß im folgenden Paragraph: *Prusias, Bithyniae rex, statuerat abstinere armis equitum eventum expectare* Madvigs sehr gelungene Konjektur *et quietus* anstatt *equitum*

gegenüber Vahlens Erklärung, *equitum* sei Dittographie von *eventum*, keine Aufnahme gefunden hat, ist sonderbar. Den Hinweis auf XXXVI 7, 10 *Philippus tum te quieto totam molem sustinebat belli*; XLIV 27, 4 *quieto sedente rege ad Elpeum* u. dgl. hat Madvig offenbar für überflüssig gehalten.

29, 12. *Cotys Thrax, Odrysarum rex, eiad Macedonum partis erat.* Für das rätselhafte *eiad* steht in der ersten Ausgabe *evidenter*. Die beiden neuesten, die von Müller-Weißenborn und die von Zingerle, haben *clam* nach einer Konjektur von Gertz; aber damit ist nichts gewonnen, denn *clam* hat mit der Überlieferung nur einen einzigen Buchstaben gemeinsam und widerspricht noch überdies geradezu den Tatsachen, da Cotys ein offener Parteigänger der Mazedonier war, dem Perseus Hilfstruppen gestellt hat (XLII 51, 10), an seiner Seite kämpfte (XLII 57, 6) und, als Feinde in sein eigenes Land einfielen, von Perseus unterstützt wurde (XLII 67, 3). Auch *iam* oder *iam diu*, wofür sich Weißenborn entschied, ist in sachlicher Beziehung nicht unbedenklich, da es eine ganz willkürliche Annahme einführt. Koch vermutete *Persei atque*, was Hertz aufgenommen hat und von Vahlen gebilligt wird; Madvig lehnt es ab, verzichtet aber selbst auf die Lösung des Knotens und meint nur, es könnte eine Lücke vorliegen. Dagegen darf man nun wohl feststellen, daß in *eia* ein Kompendium von *etiam* zu erkennen sei und daß, da *d* und *t* in den Handschriften und insbesondere in unserer sehr oft miteinander verwechselt werden und der zunächstfolgende Buchstabe ein *m* (*Macedonum*) ist, es sehr naheliege, an *tum* zu denken, so daß sich *eiad* als verdorbenes Kompendium von *etiam tum* herausstellt. *Etiam tum* ‚damals noch‘ setzt die erste Zeit des Krieges gegen Perseus einer späteren Zeit entgegen, wo jene Verhältnisse aufgehört haben. Denn Cotys war beim Beginne des Krieges, wie schon oben bemerkt wurde, ein offener Bundesgenosse des Perseus. Als aber dessen Schicksal eine unglückliche Wendung genommen hatte, scheint er eine Schwenkung vollzogen und sich den Römern genähert zu haben. Wir ersehen dies aus dem Benehmen der Römer gegen ihn. Da nämlich der römische Feldherr den Sohn des Cotys, der als Bürge bei Perseus in Mazedonien war, gefangengenommen und als Geisel nach Rom geschickt

hatte, wurde derselbe besonders rücksichtsvoll behandelt und, als Cotys durch eine Gesandtschaft seine frühere Haltung entschuldigen und für den Sohn Lösegeld anbieten ließ, zeigte sich der Senat sehr gnädig, lehnte jedes Lösegeld ab und ernannte drei Gesandte, den Sohn nebst allen anderen Geiseln nach Thrakien zurückzuführen (XLV 42, 5—12); die Römer waren offenbar bestrebt, durch außerordentliche Nachsicht und Freundlichkeit den Cotys an sich zu binden, τὸν Κότυν ἀναδούμενοι διὰ τῆς τοιαύτης χάριτος sagt Polybius XXX 18 (12). So hatten sich die Verhältnisse seit dem Beginne des Krieges geändert, denn damals war Cotys noch (*etiam tum*) Parteigänger der Mazedonier.

30, 4. Einen Teil der Vornehmen in den freien Völkerschaften trieb ihr wetterwendischer Charakter auf die Seite des Perseus: *agebat quosdam ventosum ingenium, quia Persea magis aurae popularis erat.* In der Behandlung dieser verdorbenen Stelle muß vor allem festgesetzt werden, daß die Vornehmen nicht deswegen an Perseus sich anschlossen, weil er nach der Volksgunst haschte, sondern vielmehr, weil er sie besaß; ihr *ventosum ingenium* ließ sich vom *favor popularis* bestimmen, der ebenso *ventosus* ist, als sie selbst es waren; *imperium populare atque ventosum*, sagt Cicero Phil. XI 7, 17. Daher sind Konjekturen wie die, welche in der Hertzschen Ausgabe steht: *quia Perseus magis aurae populari serviebat* schon deshalb abzulehnen, abgesehen von der gewalttätigen Behandlung der Überlieferung. Was Madvig schreibt und von H. J. Müller und Zingerle aufgenommen ist: *quia ad Persea magis aura popularis ierat,* eine nicht besonders zusagende Wendung, weicht ebenfalls an drei Punkten dieser kurzen Stelle, wenn auch sehr unbedeutend, von der Überlieferung ab. Bei einem Kodex aber, in dem man nicht mit einer Überarbeitung des Textes zu rechnen braucht, ist die Wahrscheinlichkeit einer Korrektur um so größer, je geringer die Zahl der Punkte ist, auf welche dieselbe beschränkt werden kann. Hier liegt der Fehler offenbar bei dem *erat.* Ferner kann *aurae* entweder Genetiv oder Nominativ sein; in beiden Fällen ist die Annahme, daß ein Substantiv ausgefallen sei, nicht zu umgehen. Als solches hat *favor* große Wahrscheinlichkeit, da es öfters mit *aura* verbunden vorkommt, so bei

Liv. XXII 26, 4 *auram favoris popularis ex dictatoria invidia petiit*; XXX 45, 6 *Africani cognomen militaris prius favor an popularis aura celebraverit . . . parum compertum habeo*; Sen. Phaedr. 496 *non aura populi . . . non fragilis favor*; Serv. Aen. II 385 *favor aura dicitur* und VI 816 *auris: favoribus*. Nun läßt sich aber *aurae popularis favor* nicht gut verbinden und das um so weniger, als die oben erwähnte Stelle aus Livius XXII 26, 4 die umgekehrte Verbindung *aura favoris* zeigt. Somit wird *aurae* als Nominativ zu nehmen und *aurae popularis favoris* zu schreiben sein. Der Plural von *aura popularis* ist nicht selten; Verg. Aen. VI 816 *nimium gaudens popularibus auris*; Lucan. I 132 *totus popularibus auris impelli*; Sil. It. VII 512 *invidiae stimulo fodit et popularibus auris*; Porph. Hor. ep. II 2, 206 *ambitio popularibus auris dedita est.* An unserer Stelle mag der Plural auch die Gunstbezeigungen andeuten, die von verschiedenen Seiten aus den griechischen Freistaaten dem Perseus zuteil wurden, denn er galt als φιλέλλην (App. Mac. 11 τοὺς Ἕλληνας ἡδομένους τῷ Περσεῖ φιλέλληνι ὄντι). Was nun das Verbum betrifft, so ist es geraten, in *erat* oder *erant* — denn derlei Singular- und Pluralformen werden in der Handschrift sehr oft verwechselt — die Überlieferung zu bewahren. Man kann daher an *am* —, *complexae erant* denken und *quia Persea magis aurae popularis* ⟨*favoris amplexae*⟩ *erant* schreiben, wie es II 56, 1 heißt *Voleronem amplexa favore plebs* und bei Cic. Nat. d. II 36, 91 *aera amplectitur inmensus aether* (vgl. 45, 117), oder an *inbuerant* nach Tac. Hist. II 85 *legiones inbutae favore Othonis* und *Ann.* XV 59 *vetus miles timebatur quamquam favore inbutus*; auch *ambierant* liegt nicht ferne, denn bei Sen. H. N. V 13, 3 lesen wir *ventus circumactus et eundem ambiens locum . . . turbo est.* Das Plusquamperfekt steht in der Bedeutung von *amplexae, inbutum tenebant.* Mit einer kleinen Änderung von *aurae* in *aura* könnte auch der Singular im Verbum, wie er überliefert ist, beibehalten werden. Damit mögen die Richtlinien für die Kritik dieser Stelle angedeutet sein; mehr läßt sich nicht erreichen.

30, 5. Der dritte und zugleich beste und klügste Teil der vornehmen Politiker in der Zeit der Spannung zwischen

den Römern und Perseus nahm folgende Stellung ein: *si utique optio domini potioris daretur, sub Romanis quam sub rege malebat esse; si liberum inde arbitrium fortunae esset, neutram partem volebant potentiorem altera oppressa fieri.* In dieser Stelle ist es das Wörtchen *inde*, woran die Kritik Anstoß genommen hat; sie versteifte sich nämlich in dem Gedanken, *inde* müßte hier *de ea re* bedeuten, und da diese Bedeutung der Partikel durchaus nicht zukommt, müsse ein Verderbnis vorliegen. Die einfachste, aber auch gewaltsamste Korrektur ist nun, *inde* wegzustreichen, wie es Crevier und nach ihm H. J. Müller und Zingerle getan haben. Andere suchten *inde* durch andere Ausdrücke zu ersetzen, aber mit wenig Glück, denn keiner von diesen Versuchen kann irgendwie Anspruch auf Zustimmung machen. Ich gehe daher darüber hinweg und erwähne nur den einen von Vahlen *in ea re*, um dadurch auf den richtigen Weg zu gelangen. *In ea re* sollte sich nämlich auf das Vorangehende, also auf *si utique optio domini potioris daretur* beziehen, aber das ist eben ganz unrichtig. Denn wenn man den Sinn der Stelle gut ins Auge faßt, so ist von zwei voneinander getrennten Wahlen die Rede: die eine ist eine beschränkte nur zwischen den Römern und Perseus; bei dieser erhalten die Römer den Vorzug. Die andere Wahl dagegen ist ganz frei, ohne jene Beschränkung, und bei dieser werden weder die einen noch der andere gewählt. Es steht also *liberum arbitrium* in einem Gegensatze zu *optio domini potioris*, so daß eine demonstrative Beziehung von dem einen zum andern wie *in ea re* ganz ausgeschlossen ist. Dadurch eröffnet sich aber auch zugleich für *inde* eine andere unbestrittene Bedeutung, so daß die Richtigkeit der Überlieferung außer allem Zweifel steht. Denn *inde* bezeichnet auch eine Zeit- oder Reihenfolge ‚hierauf, hernach, dann' und reiht hier die zweite Wahl an die erste an: wenn schlechterdings nur die Wahl des unter den zweien erwünschteren Oberherrn gestattet würde, wollte man lieber die Römer; wenn aber dann (*inde*) die Wahl über das Schicksal ohne jene Beschränkung ganz freigestellt wäre, wollte man weder die einen noch den anderen. Es ist wohl fast überflüssig, wenn für diese allbekannte Bedeutung von *inde* noch

auf Hand. Turs. III 368, 23 verwiesen wird, wo eine Menge von Beispielen aus Livius angeführt ist.

33, 1. Bei der Aushebung der Truppen haben 23 Centurionen von vorgerücktem Alter gegen ihre Aushebung an die Volkstribunen appelliert, vor deren Sitzen dann die Sache verhandelt wurde: *ad subsellia tribunorum res agebatur; eo M. Popillius consularis advocatus centuriones et consul venerunt.* Diese Art der Aufzählung hat die Kritik für unhaltbar erklärt. Madvig entfernte daher *M. Popillius consularis advocatus* als Glosse. Doch ist kein rechter Anlaß dazu bemerkbar und, da Glossen in dem Texte unserer Handschrift eine außerordentlich seltene Erscheinung sind, verlangt eine solche Annahme große Behutsamkeit. Hertz schrieb: *eo M. Popillius consularis, advocatus centurionum, et centuriones et consul venerunt,* was auch in die Ausgaben von Weißenborn und von Zingerle übergegangen ist. Hier fällt es störend auf, daß die *centuriones* als besonderer Teil mitten zwischen ihrem Vertreter und dem Konsul aufgezählt werden. Das Natürlichste ist doch, daß, wenn es sich darum handelt, diejenigen zu nennen, die vor dem Appellationsgericht der Tribunen erschienen sind, die beiden Parteien genannt werden, die ihre Angelegenheit zu vertreten haben, das ist hier der Wortführer der Centurionen und der Konsul. Die Centurionen separat zu erwähnen oder gar als dritten Teil der Erschienenen parallel neben die beiden anderen hinzustellen, ist mehr als überflüssig; es müßte doch wenigstens heißen *centuriones cum advocato eorum* oder *centuriones eorumque advocatus et consul.* Denn die Centurionen sind mit ihrem Wortführer eins und, wenn dieser vor den Tribunen erscheint, erscheint er natürlich an der Spitze derjenigen, für die er spricht. Freilich kann *advocatus* nicht so allein stehen, sondern es muß *advocatus centurionum* heißen, und so ergibt sich die Richtigkeit der Konjektur von Drakenborch: *eo M. Popillius consularis, advocatus centurionum, et consul venerunt.* Daß *centurionum* zu *centuriones* verdorben wurde, dazu ist hier in der Umgebung reichliche Veranlassung gegeben.

37, 2. *Decimius missus est ad Gentium, regem Illyriorum, quem si aliquem respectum amicitiae cum habere cer-*

neret, temptaret, ut etiam ad belli societatem perliceret, iussus. Daß nach *cum*, wie Weißenborn vermutete, *pr.* (= *populo Romano*) ausgefallen sei, kann ohne Zweifel als sicher angenommen werden. Im übrigen aber ist die Stelle vollkommen richtig überliefert, obwohl alle Kritiker etwas daran auszusetzen hatten und mit Korrekturen abzuhelfen suchten. Am zurückhaltendsten ist H. J. Müller verfahren, der nur nach Hartels Vermutung *temptare* für *temptaret* schrieb. Aber auch diese Änderung ist zurückzuweisen, denn *quem si* . . . *habere cerneret, temptaret* hängt von *missus est ad Gentium* ab, *si* ist nicht Bedingungs-, sondern Fragepartikel ‚ob' und *quem* Subjektsakkusativ zu *habere* in relativer Verschränkung vorangestellt; das Satzgefüge ist also: *missus est ad Gentium, ut temptaret* (‚herumtaste, nachforsche'), *si cum* . . . *habere cerneret* (‚ob er bemerken könne, daß er . . . habe'). Der Satz *ut etiam perliceret* ist dem *iussus* untergeordnet, *iussus* aber nimmt den Inhalt von *missus est* wiederum auf ‚mit dem weiteren Auftrage'. So ist auch die Stellung von *iussus* gerechtfertigt. ‚*Iubere ut* ist nicht durchaus unklassisch; im Gegenteil, es ist geradezu Regel in den Willensäußerungen des souveränen *populos Romanus*' (Krebs Ant.; vgl. XXXII 16, 9; XLI 15, 11). Dies scheint vielfach verkannt worden zu sein, daher das Verlangen nach dem Infinitiv anstatt *temptaret* (Hartel, H. J. Müller, Zingerle) oder anstatt *temptaret* und *perliceret* (ältere Ausgaben, Weißenborn, Madvig). Livius sagt also, Decimius sei zu Gentius geschickt worden, damit er nachforsche, ob er bei ihm irgendeine Rücksicht auf die Freundschaft mit dem römischen Volke wahrnehmen könne, indem er noch den weiteren Auftrag erhielt, daß er ihn auch zu einem Waffenbündnisse zu bringen suche. — Nun noch ein Wort über *secum*, das Weißenborn für *cum* vermutet, Harant und Hartel gebilligt und Zingerle in den Text aufgenommen hat. Da der Hauptsatz passivisch ausgedrückt und an der ganzen Stelle Decimius Subjekt ist, hat es gewiß nicht *secum*, sondern nur *cum populo Romano* zu heißen.

37, 7—9. Die beiden Lentuli durchzogen die Städte des Peloponnes und forderten alle Bewohner ohne Unterschied auf, in dem Kriege gegen Perseus den Römern beizustehen.

Aber ihr Auftreten erregte Äußerungen des Unwillens in den Versammlungen: *fremitum in contionibus fremebant* heißt es in der Überlieferung. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in *fremebant* ein Verbum verborgen ist, das durch das Nachklingen des vorangehenden *fremitum* in dieser Weise verdorben wurde. Unter den Vermutungen, was ursprünglich gestanden habe, verdient Fügners *movebant* den Vorzug; doch dürfte sich nach dem Livianischen Sprachgebrauche *ciebant* noch besser eignen; so sagt Livius *ciere molem irarum* (IX 7, 3), *tumultum* (XXVIII 17, 16; XLI 24, 18), *procellas* (XXII 39, 7), *seditiones* (IV 52, 2).

Durch ein ähnliches Verderbnis — denn Fehler dieser Art sind in der Handschrift sehr stark vertreten — ist auch der folgende Paragraph zerrüttet, eine Stelle, die anscheinend sehr große Schwierigkeiten enthält und bisher noch keine befriedigende Lösung gefunden hat, aber, wie es sich zeigen wird, unerwartet leicht und sicher in Ordnung gebracht werden kann. Es entstand ein *fremitus* in den Versammlungen, führt der Bericht im Kodex fort, *Achaeis indignantibus eodem se loco esse, qui omnia a principiis Macedonici belli praestitissent Romanis et Macedonis Philippo bello hostes fuissent Messeni adque Aeli pro Antihioco postea Roma adversus p. r. tulissent ac nuper in Achaicum contributi concilium velut praemium belli se victoribus Achaeis tradi quererentur.* Die Vorschläge, die gemacht worden sind, um diesen Worten eine dem Sinne und der Sprache nach geziemende Form zu geben, gehen weit über die Grenzen der Wahrscheinlichkeit hinaus; namentlich aber erweckt der Versuch von Madvig-Vahlen, der in alle Ausgaben übergegangen ist, gerechtes Bedenken durch die Annahme, daß *Messenii atque Elii* am unrichtigen Platze stehen und an die Stelle von *et Macedonis* gesetzt werden müßten, da derartige Fehler unserer Handschrift ganz fremd sind.[2] Ich gehe daher darüber hinweg und wende mich zur Besprechung der Stelle selbst. Bis zu dem Worte *Romanis* gibt es keinen Anstand; auch von *Philippo* an bis ans Ende

[2] Madvig verweist zwar auf XLIV 44, 2, wo er einen gleichen Fall nachgewiesen habe, allein seine Umstellung ist dort so wenig berechtigt wie hier und hat auch keinen Beifall gefunden.

begegnet man keiner erheblichen Schwierigkeit, denn daß *Philippo* aus *Philippi* durch das nachfolgende *bello* entstanden sei und daß *arma* anstatt *Roma* geschrieben werden müsse, darüber sind alle Kritiker einig. Der Fehler liegt also nur in den Worten *et Macedonis*. Mit *Macedonis* ist nichts anzufangen; es bleibt nur die Annahme übrig, daß es, so wie kurz vorher *fremebant* aus *fremitum*, ebenso *Macedonis* aus *Macedonici* entstanden sei und das, was an seiner Stelle stand, verdrängt habe. Was dafür gestanden habe, läßt sich bestimmt ermitteln. Wir haben hier nämlich lauter Relativsätze: der erste *qui omnia a principiis Macedonici belli praestitissent Romanis* enthält die Verdienste der Achäer; demgegenüber folgen drei Relativsätze, deren Inhalt die Schuld der Messenier und Eleer bildet. Doch fehlt das Relativpronomen; das ist offenbar durch *Macedonis* verdrängt worden und kann kein anderes sein als *qui*; außerdem vermißt man aber auch noch dem *eodem* entsprechend eine Vergleichungspartikel, die wiederum nur *atque* sein kann; *atque qui* ist mithin das, was durch *Macedonis* verdrängt worden ist; nur *at* hat sich davon noch in dem vor *Macedonis* überlieferten *et* erhalten. Hergestellt lautet daher die Stelle: *Achaeis indignantibus eodem se loco esse, qui omnia a principiis Macedonici belli praestitissent Romanis, atque qui Philippi bello hostes fuissent Messenii atque Elii, pro Antiocho postea arma adversus populum Romanum tulissent ac nuper in Achaicum contributi concilium velut praemium belli se victoribus Achaeis tradi quererentur.* Die Hauptsache bei der Vergleichung ist der Inhalt der Relativsätze; die Namen *Messenii atque Elii* sind Nebensache und daher an das Ende des ersten der drei dazugehörigen Relativsätze gestellt. — *Romanis* läßt sich, da die Relativsätze knapp aneinandergerückt sind, bei *hostes fuissent* leicht in Gedanken ergänzen, gehört also zu beiden Relativsätzen.

38, 1. Zwei römische Legaten kamen zu den Epiroten, hoben dort 400 von der jungen Mannschaft derselben aus und schickten sie als Schutztruppe zu den Oresten: *quadringentos iuventutis eorum in Orestas, ut praesidio essent liberatis ab se Macedonibus, miserunt.* Weißenborn schrieb *ab senatu* für *ab se* und meinte, mit *Macedonibus* seien die Oresten bezeichnet. Daran ist nun nicht zu denken. Gewöhnlich wird *se*

nach dem Vorgange Drakenborchs weggelassen. Das ist nun auch nicht ratsam, zumal da *ab se* absichtlich gesetzt zu sein scheint, weil darunter die Epiroten zu verstehen seien. Man schreibe daher *liberatis ab se e Macedonibus,* was kaum eine Änderung genannt werden kann. *Liberare ex his incommodis* sagt Cicero Verr. V 9, 23; vgl. auch 6, 12 *ex media morte eripere ac liberare.*

38, 7. In der Versammlung zu Larisa dankten die Thessaler den Römern für das Geschenk der Freiheit und die Römer den Thessalern für die Hilfeleistung in dem Kriege mit Philipp und mit Antiochus. Der Bericht darüber ist nun in der Überlieferung abgeschlossen mit folgenden Worten: *aut mutua commemoratione meritorum accensi animi multitudinis ad omnia decernenda, quae Romani vellent.* Für *aut* ist bisher noch nichts Passendes gefunden worden. *Hac* steht in allen Ausgaben, außer der von Zingerle; *qua* vermutete H. J. Müller; was Hartel vorschlug und Zingerle aufgenommen hat, *ea autem,* hat nur den äußeren Schein für sich, ist aber in sprachlicher Beziehung nicht empfehlenswert. Allem dem gegenüber möchte wohl *ita* den Vorzug verdienen, da Lautverwechslungen in unserer Handschrift keine Seltenheit sind, so z. B. in diesem Buche 9, 3 *orbem* für *ob rem*; 15, 10 *constar* für *contra*; 29, 6 *exine* für *enixe*; 36, 4 *Calvirilius* für *Carvilius*; 37, 8 *roma* für *arma*; 38, 1 *eripi* für *epiri.*

39, 4. König Perseus und der römische Legat standen getrennt an beiden Ufern des Peneus, zu einer Zusammenkunft bereit. Da tauchte die Frage auf, wer zu dem andern über den Fluß gehen soll: *aliquid illi regiae maiestati, aliquid hi populi Romani nomini, cum praesertim Perseus petisset conloquium, existumabant deberi. ioco etiam Marcius cunctantes movit. ‚minor', inquit, ‚ad maiorem et' — quod Philippo ipsi cognomen erat — ‚filius ad patrem transeat'. facile persuasum id regi est.* So lautet die Stelle seit Grynäus fast allgemein in den Ausgaben. Da aber die Handschrift nicht *cunctantes,* sondern *cunctantibus* überliefert, gewinnt die Vermutung Nováks, daß *risum* ausgefallen sei, sehr große Wahrscheinlichkeit; er schlug daher vor, *ioco dein risum etiam Marcius* zu schreiben, was H. J. Müller in der Weißenbornschen Ausgabe zu *ioco tum Marcius risum* umänderte. Die Darstellung

ist durch die Einführung dieser neuen Wendung bedeutend gefördert, denn der drollige Scherz des Legaten mußte doch eine derbere Wirkung haben, als es nach der gewöhnlichen Lesart der Fall wäre. Diese Wirkung kräftig zum Ausdrucke zu bringen, ist *risum* unmittelbar hinter *etiam* zu stellen, wo es auch durch das Abirren von . . . *am* auf . . . *um* leicht ausfallen konnte; denn *etiam* ist ausschließlich mit *risum* zu verbinden, nicht mit *ioco*. Die Steigerung *etiam risum* . . . *movit* erweckt nebenbei unwillkürlich den Gedanken, daß der Scherz nicht bloß zur Entscheidung der Frage beigetragen habe, und dieser Nebengedanke bildet die natürliche Verbindung mit dem Vorangehenden. Es ist daher eine Anknüpfungspartikel wie *dein* oder *tum* durchaus nicht notwendig und mit dem einzigen Einsatz von *risum* zu schreiben: *ioco etiam risum Marcius cunctantibus movit* ‚durch einen Scherz brachte Marcius die Unentschlossenen sogar zum Lachen'.

41, 2. In der Antwort, welche Perseus bei der Unterredung mit dem römischen Legaten gab, lesen wir: *quae obiecta sunt mihi, partim ea sunt, quibus nescio an gloriari debeam ea quae fateri erubescam, partim quae verbo obiecta verbo negare satis* (fehlt im Kodex) *sit*. Wie die verdorbenen Worte *debeam ea* (*a* ist durch einen Punkt getilgt) *quae fateri erubescam* Grynäus sich zurechtgelegt hat: *debeam,* ⟨*partim*⟩ *quae fateri* ⟨*non*⟩ *erubescam*, so stehen sie in allen Ausgaben. Allein abgesehen davon, daß an zwei getrennten Punkten ein Einsatz gemacht werden mußte, *partim* und *non*, sind dadurch drei Glieder entstanden; die Überlieferung aber führt offenbar nur auf zwei hin: teils darf es zugegeben werden, teils kann es in Abrede gestellt werden. Diese Auffassung herrscht auch in allen anderen Versuchen, die Stelle zu berichtigen. So schreibt H. J. Müller in seiner Auflage der Weißenbornschen Ausgabe *debeam, certe non ea, quae fateri erubescam*; Novák vermutete *debeam, nedum quae fateri erubescam,* eine Konstruktion, die mir nicht ganz richtig zu sein scheint; es müßte doch *ea* und nicht *quae* heißen. Was Vahlen vorschlug, *debeam neque quae fateri erubescam*, ist etwas hart und der Gedankenverbindung zu wenig angemessen. Es liegt nämlich offenbar ein Vergleich zwischen den zwei Gegensätzen *gloriari*

debeam und *fateri erubescam* vor, so daß sich ein *potius quam* förmlich aufdrängt. Es dürfte daher eher zu schreiben sein: *quae obiecta sunt mihi, partim ea sunt, quibus nescio an gloriari debeam ⟨potius, quam⟩ quae fateri erubescam, partim quae verbo obiecta verbo negare satis sit.* Das Abirren von . . . . *am* auf . . *am* hat den Ausfall verursacht.

43, 1. Nach der Rede des Perseus bei der Zusammenkunft mit den römischen Legaten fährt der Bericht des Livius in der Wiener Handschrift folgendermaßen fort: *et dicentem et cum adsensum marcius auctor fuit mittendi Romam legati essent cum experienda omnia ad ultimum nec praetermittendum spem ullam censuissent reliqua* etc. Es wäre zwecklos und würde zu weit führen, auf die Versuche, die Schäden dieser Stelle zu heilen, näher einzugehen. Ich fange daher sogleich mit der Behandlung der Stelle selbst an und scheide nach meiner Methode vor allem das aus, was mir unverdorben zu sein scheint, um so auf jenen Punkt zu kommen, wo der Hauptgrund der Störung steckt. Von *mittendi Romam legati essent* bis zu Ende ist, wenn man *praetermittendam* für *praetermittendum* schreibt, was schon Gruter verlangt hat und von allen Kritikern angenommen worden ist, nichts zu finden, was innerhalb dieser Worte Bedenken erregen könnte. Ebensowenig ist das zu bezweifeln, was diesem Teile vorangeht, *Marcius auctor fuit.* Als Verbindung liegt *ut* nahe, das nach *fuit* vor dem folgenden *m* leicht ausfallen konnte. Freilich würde man eher *mittendos Romam legatos esse* erwarten, aber da *mittendi Romam legati essent* einmal überliefert ist und diese Konstruktion eine Erklärung ganz gut zuläßt, darf man sich daran nicht stoßen. Denn die Äußerung des Marcius konnte entweder dahin gehen, daß Gesandte geschickt werden (*ut legati mitterentur*), oder dahin, daß man mit der Notwendigkeit, Gesandte zu schicken, rechne (*ut mittendi legati essent*). Der Erfolg ist natürlich in beiden Fällen derselbe. Die darauffolgenden Worte *cum — censuissent.* zeigen, daß man die Notwendigkeit einer Gesandtschaft anerkannt habe. Das Subjekt in *censuissent* versteht sich von selbst; es sind dies die beiden Legaten, König Perseus und vielleicht noch andere, die bei dieser Unterredung ein Wort mitzusprechen hatten. Was nun den Anfang der Stelle *et dicentem et cum*

adsensum betrifft, so möchte ich an der Form *et* .... *et* nicht rütteln. Dann muß es aber *cum adsensu* heißen — das *m* kann ja leicht von *Marcius* herrühren, das in der Überlieferung darauf folgt — und daneben ein Wort ausgefallen sein, das dem *dicentem* entspricht. Als solches bietet sich *finientem* oder ein ähnlicher Ausdruck dar und verbindet sich gut mit *cum adsensu*: ‚sowohl während er sprach, als auch wie er seine Rede unter Beifall schloß'. Damit sind wir aber auch an dem Hauptpunkte des Verderbnisses angelangt; es fehlt nämlich noch ein Verbum für den Akkusativ. So wie bei *finientem* kann man auch hier nur auf einen Ausdruck herumraten, der ungefähr den Sinn dessen angibt, was Livius geschrieben haben mag; mehr läßt sich nicht mehr erreichen. *Honorificis verbis prosecutus* dürfte dafür entsprechen; so sagt Livius IX 8, 13 ebenfalls nach einer Rede: *cum omnes laudibus modo prosequentes virum in sententiam eius pedibus irent*, und der gleiche Ausdruck *omnibus laudibus prosecutus* steht Caes. B. Alex. 15 auch nach einer Rede; aus Cicero Tusc. disp. II 25, 61 ist *honorificis verbis prosecutus*; ähnliches findet sich recht oft, *prosequi verbis vehementioribus* Verr. II 29, 73 (vgl. Cat. II 1, 1), *clamore et plausu* Phil. X 4, 8, *votis omnibus lacrimisque* Planc. 10, 26, *ominibus optimis* Fam. III 12, 2, *liberaliter oratione* Caes. B. G. II 5, 1 u. dgl. m. So wäre also ohne nennenswerte Änderung im erhaltenen Texte durch die Ausfüllung einer Lücke an einem einzigen Punkte — denn das *ut* nach *fuit* ist kaum in Rechnung zu ziehen — ein leidlicher Zusammenhang hergestellt, wenn man schreibt: *et dicentem et cum adsensu ⟨finientem honorificis verbis prosecutus⟨ Marcius auctor fuit, ⟨ut⟩ mittendi Romam legati essent. cum experienda omnia ad ultimum nec praetermittendam spem ullam censuissent, reliqua* etc. — Gleich darauf,

43, 2 *ad id cum* (*cum* fehlt im Kodex) *necessaria petitio indutiarum videretur cuperetque Marcius neque aliud conloquio petisset, gravate etiam magnam gratiam petentis consessit* sind die Kritiker im Suchen nach dem Fehler sichtlich auf eine falsche Spur geraten. Man hat allgemein *etiam* in Verdacht; *et in* schrieb dafür Grynäus und mit ihm Hertz, auch Madvig, der jedoch in den Emendationes *et tamquam*

in gratiam petentis vermutete; Hartel schlug *eam magnam gratiam petenti* vor und ihm ist Zingerle gefolgt; H. J. Müller *ut eam magnam gratiam petenti*. Jedoch nicht in *etiam* liegt der Fehler, sondern darin, daß *non* oder *haud* vor *gravate* ausgefallen ist. Darauf führen auch die vorangehenden Kausalsätze: da ein Waffenstillstand notwendig schien, Marcius ihn wünschte und nichts anderes bei der Unterredung im Auge hatte, so ließ er sich ohne Schwierigkeit (*non gravate*) auch zu der großen Gefälligkeit, die Perseus von ihm verlangte (*gratiam petentis*), herbei. Auch das, was nachfolgt, erfordert diese Auffassung. Zudem soll nicht unerwähnt bleiben, daß *gravate*, wie schon in den Wörterbüchern bemerkt ist, fast ausschließlich mit einer Negation verbunden erscheint, so bei Liv. III 4, 6 (in gleicher Weise I 2, 3 *haud gravatim* und XXI 24, 5 *haud gravanter*); bei Plaut. Rud. 408; Cas. 1005; Cic. Balb. 16, 36; De or. I 48, 208; De off. II 19, 66. Ohne Negation sind mir nur zwei Stellen bekannt: Liv. XXXII 32, 6 und Cic. De off. III 14, 59.

43, 4. Von der Unterredung mit Perseus weg wendeten sich die römischen Legaten nach Böotien: *ab hoc conloquio fide indutiarum interposita legati Romani in Boeotiam conparati sunt*. ‚Das Wort *conparati* spottete noch jeder Heilung', sagt Hartel, und Madvig begnügte sich damit, es als verdorben zu erklären. Ohne viele Rücksicht auf die Überlieferung setzte Douiatius *profecti* an die Stelle und so schrieben in Ermangelung eines Bessern auch H. J. Müller und Zingerle. Und doch ist die Heilung nicht so schwer zu erreichen. Dem Worte *conparati* kann kaum etwas anderes zugrunde liegen als *non morati*. Es ist also ein Wort wie *iter* oder *ire* oder *contendere* ausgefallen und *iter in Boeotiam* oder *in Boeotiam ire non morati sunt* zu schreiben, oder vielleicht noch besser *in Boeotiam con⟨tendere non morati sunt*, wobei der Schreiber von *con* leicht auf *non* abirren konnte. *Iter morari* lesen wir bei Sall. Iug. 79, 6 und Caes. B. G. VII 40, 4. Der Infinitiv bei *morari* ist wohl hauptsächlich dichterischer Gebrauch, findet sich aber auch in der besten Prosa, so bei Cic. Phil. V 12, 33 *cui bellum moremur inferre*; Caes. B. G. VIII 34, 4 *oppido munitiones circumdare moratur*; B. Afr. 15, 2 *paucitatem circuire non moratur*.

43, 5. *Ibi iam motus coeperat esse,* fährt Livius fort, *discedentibus in societatem communis consilii Boeotorum quibusdam populis, ex quo renuntiatum erat respondisse legatos appariturum, quibus populis proprie societatem cum rege iungi displicuisset. primi a Chaeronia legati, deinde a Thebis in ipso itinere occurrerunt adfirmantes non interfuisse se, quo societas ea decreta esset concilio.* Seitdem Grynäus in der ersten Ausgabe aus *in societatem* mit einer nicht so leicht zu nehmenden Änderung *a societate* gemacht hat, scheint die ganze Kritik, in dieser Auffassung befangen, um die handschriftliche Lesart sich wenig gekümmert zu haben, und wenn Madvig, um derselben etwas Rechnung zu tragen, *deserentibus societatem* vermutete, so stand er damit doch auch auf demselben Standpunkte wie Grynäus. Dieser Standpunkt ist aber ganz irrig und die Überlieferung richtig; sie bedarf nur auch der richtigen Erklärung. Livius sagt nämlich, einige Völkerschaften der Böoter hätten sich abgesondert und unter sich einen Bund zu gemeinsamer Beratung geschlossen (*discedentibus in societatem communis consilii Boeotorum quibusdam populis*), und das hätten sie getan auf eine Äußerung der römischen Legaten hin, es werde sich schon zeigen, welchen Völkerschaften ein Bund mit dem Könige Perseus mißfallen habe (*quibus populis proprie societatem cum rege iungi displicuisset*). Diesem Winke gehorchend, haben sich also einige Völkerschaften der Böoter von den anderen, die für einen Bund mit dem Könige waren, losgetrennt *in societatem communis consilii.* Zu diesen gehörten Chaeroneer und Thebaner, welche Abgeordnete den Legaten entgegenschickten *adfirmantes non interfuisse se, quo societas ea decreta esset concilio.* Unter *societas ea* ist natürlich die *societas cum rege* zu verstehen, von der unmittelbar vorher die Rede ist, und unter *concilio* die Versammlung derjenigen, welche die *societas cum rege* beschlossen haben. Vielleicht ist es auch nicht umsonst, daß es hier *quo societas ea decreta esset concilio* heißt, oben dagegen *in societatem communis consilii,* denn *consilium* ist die Beratung, *concilium* die zur Beratung einberufene Körperschaft. Freilich steht in den Ausgaben, mit Ausnahme der Madvigschen, durchaus *concilii,* dies rührt aber von Grynäus her, die Handschrift hat *consili.*

43, 7. Bei der Prätorenwahl in Böotien kam es zu einem Parteikampf: *comitiis praetoriis Boeotorum victa pars iniuriam persequens coacta multitudine decretum Thebis sine bello | etarce urbibus reciperentur.* Die Worte *decretum Thebis sine bello* schließen eine Zeile und stehen in einer Rasur, ohne daß dies für die Kritik von irgendeinem Belange zu sein scheint. Schon Grynäus hat *sine bello etarce* unzweifelhaft richtig zu *ne boeotarchae* korrigiert. An *decretum Thebis* dürfte nichts zu ändern und Gitlbauers *decrevit*, das Zingerle aufgenommen hat, abzuweisen sein. Als Verbum wird allgemein *fecit* eingesetzt, gemäß dem *decretum faciunt* im folgenden Paragraphen, und zwar von Grynäus und denen, die ihm folgen, auch von Madvig vor *Thebis*, von Weißenborn und Hertz nachher. Letzteres ist wahrscheinlicher, weil dadurch *fecit* an die Stelle des *si* . . tritt; doch möchte ich, um dem *si* noch etwas näherzukommen, lieber *fixit* schreiben, zu dem *si* als Rest mehr sich eignet. Auch findet auf diese Weise die Nennung von Theben als Vorort eine bessere Begründung als bei *fecit*. Was den Ausdruck betrifft, vgl. VII 3, 5 *lex . . . fixa fuit dextro lateri aedis Iovis*; XL 52, 5 *supra valvas templi tabula . . . fixa est*; ferner *figere decretum* Cic. Phil. II 37, 93; III 12, 30; *leges* Cic. Phil. I 9, 23; II 38, 98; III 12, 30; Att. XIV 12, 1; Tac. Hist. IV 40; *senatus consulta* Tac. Ann. III 57. 63; XII 53 u. dgl. m.

43, 10. Hier sei nur ganz kurz bemerkt, daß Madvig und nach ihm Zingerle die Worte *ex contentione ortum certamen* durch die Hinzufügung von *ea* nichts weniger als verbessert haben, indem sie *ex ea contentione ortum certamen* schrieben, was H. J. Müller zu *ea ex contentione ortum certamen* geändert hat. Denn in dem Falle würde sich *contentio* auf das unmittelbar Vorangehende beziehen, d. i. darauf, daß die eine Partei die andere des Bündnisses mit Perseus beschuldigte. Dem ist aber nicht so, sondern *contentio* ist vielmehr das Kräftemessen der beiden Parteien bei der Prätorenwahl. Die Führer der hier unterlegenen Partei wurden schließlich verbannt und flüchteten zu den Römern, wo sie den neuen Prätor Ismenias als Urheber eines Bündnisses mit Perseus verklagten. So ist aus der *contentio*, aus dem Kräftemessen bei der Wahl, ein *certamen* entstanden, ein Streit,

in dem die eine Partei die andere des Verrates an der römischen Sache beschuldigte: *ex contentione ortum certamen.* Doch kam zu den Römern nicht bloß die Partei, welche sich als römisch gesinnt erwies, sondern auch die andere, welche des Bündnisses mit Perseus beschuldigt wurde, nämlich auch Ismenias selbst: *utriusque tamen partis legati ad Romanos venerunt, et exules accusatoresque Ismeniae et Ismenias ipse.* Zingerle hat daher auch nicht gut getan, auf die Bemerkung Madvigs hin: *‚tamen' quo pertineat, nescio* das *tamen* zu streichen, zumal da alsdann jede Verbindung fehlt, was doch nicht recht angeht.

44, 1. *Aliarum civitatium principes, id quod maxume gratum erat Romanis, suo quoque proprio decreto regiam societatem aspernati Romanis se adiungebant.* So ist die Stelle, abgesehen von ein paar leicht und sicher beseitigten Fehlern, überliefert und wohl auch so zu schreiben. Ernstliche Schwierigkeiten wurden nur gegen die Worte *suo quoque proprio decreto* erhoben, und zwar in zweifacher Beziehung. Erstens ersetzte schon Grynäus *quoque* durch *quique* und dies hat fast allgemeinen Beifall gefunden. Allein es ist eine durch viele Beispiele bestätigte Tatsache, daß, wenn zu einem Nomen oder Pronomen *quisque* als distributives Attribut hinzutritt, dieses in der Verbindung *suus quisque*, anstatt mit dem Beziehungsworte übereinzustimmen, an *suus* sich anschließen kann, daß es also *suo quoque proprio decreto* anstatt *suo quisque proprio decreto* lauten kann. Namentlich scheint das öfters einzutreten, wenn die Übereinstimmung mit dem Nomen Schwierigkeit macht, z. B. III 22, 6 *equites suae cuique parti post principia collocat*, wo nicht einzelne Reiter (*quemque*), sondern Gruppen von Reitern gemeint sind, also *quisque* im Plural stehen müßte; XXV 17, 5 *motibus armorum et corporum suae cuique genti adsuetis* handelt es sich nicht um einzelne Bewegungen, sondern um Gruppen von Bewegungen, an die jedes Volk gewohnt ist; XXXIII 46, 9 *pecunia, quae in stipendium Romanis suo quoque anno penderetur* wäre eine Übereinstimmung mit dem Nomen kaum möglich; Cic. De fin. V 17, 46 *quia cuiusque partis naturae . . . sua quaeque vis sit* verhindert das erste *cuiusque* das *cuiusque* nach *sua*; vgl. noch Tac. Ann. XIV, 27; Fest.

p. 344, 20; Suet. Aug. 40. Ähnlich verhält es sich nun mit unserer Stelle. Formell ist *quisque* mit *principes* zu verbinden, sachlich aber gehört es mehr zu *civitatium*; jede *civitas* schickte ihr *decretum* durch ihre *principes*, die nicht gerade einer für je eine *civitas* gewesen sein müssen, welcher schiefe Gedanke durch *quisque* hervorgerufen würde. Dies wird durch *quoque* vermieden. Dafür *quique* zu setzen, ist aber auch außerdem noch sehr bedenklich, denn in der Verbindung mit *suus* ist der Plural von *quisque* mehr als fraglich; in dem einzigen Beispiele, das dafür angeführt wird, XXVI 29, 3, ist *quosque* nur Konjektur, überliefert ist *quisque*. Was Madvig einwendet: *neque tamen umquam nominativum pronominis ‚quisque' a suo verbo seiunctum et ad ‚suus' accommodatum reperias*, verstehe ich nicht, da dies recht oft der Fall ist, z. B. XXIV 3, 5 *separatim greges sui cuiusque generis remeabant*, wo doch *cuiusque* für *quisque* steht; vgl. noch Varro L. L. X 48; Caes. B. C. I 83, 2; Cic. De or. III 57, 216; Tusc. disp. IV 12, 28; Vitruv. I 3, 2; II 9, 4 u. a. Allerdings kann man sagen, daß dem Abschreiber die Form *quoque* durch die Umgebung sehr nahegelegt war, aber dasselbe kann man auch von der Sprache sagen, nachdem ihr einmal die Möglichkeit für diese Form zu Gebote stand. Auf ein sehr ähnliches Beispiel kann ich nicht umhin, hier aufmerksam zu machen; es steht bei Varro R. R. I 22, 6 *omnia certo suo quoque loco debent esse posita.* An dem *quoque* der Handschrift wird also unbedingt festzuhalten sein. — Zweitens nahm man an *suo . . . proprio* Anstoß. Madvig vermutete zuerst *suo . . . et proprio*, schloß sich aber dann an Vahlen an, der mit Berufung auf c. 43, 5 *suo . . . proprie* vorschlug; das Gleiche taten Hertz und Zingerle. Was zu einer Änderung Anlaß gegeben habe, ist nicht recht ersichtlich. *Meus* (*tuus*, *suus*, *noster*, *vester*) *proprius* ist eine ganz gewöhnliche Verbindung, wenn der Gemeinsamkeit gegenüber die Beschränkung auf den einzelnen betont werden soll (Krebs Antib.). Aus Ciceros Reden allein verweise ich auf Sull. 3, 9; Sest. 7, 15; Vat. 12, 30; Rab. Post. 13, 37; die Partikel *et* kann wohl dazwischentreten (Cic. Tusc. disp. I 29, 70; 45, 109; V 7, 19), doch ist das ungleich seltener der Fall. Mithin enthalten die Worte *suo quoque proprio decreto* nichts,

was uns nötigen könnte, von der Überlieferung abzuweichen.

44, 7 steht von den Verhandlungen der römischen Legaten mit den griechischen Staaten geschrieben: *Argis praebitum est iis concilium, ubi res aliud a gente Achaeorum petierunt, quam ut mille milites darent.* Für *res* schrieb schon Grynäus *nihil* und so steht *ubi nihil aliud* in allen Ausgaben, da *nihil* vor *aliud* unbedingt notwendig ist. Zur Erklärung von *res* nahmen Hertz, Madvig und Weißenborn eine Lücke nach diesem Worte an, ohne sich über die mutmaßliche Ausfüllung derselben zu äußern. Nicht unwahrscheinlich kommt es mir vor, daß *res* mit einem hinter *nihil* ausgefallenen *fere* zusammenhängt und vielleicht etwa *ubi* ⟨*nihil fe*⟩ *re aliud* zu schreiben sei. Auch daß *res* durch ein Abirren des Schreibers auf *fere* den Ausfall verursacht habe, ist ein naheliegender Gedanke, der ausgeführt beispielsweise in folgende Form gebracht werden könnte: *ubi re s*⟨*edulo tractata nihil fere*⟩ *aliud* etc.

45, 3. *Rhodii maximi ad omnia momenti habebantur, quia non fovere tantum sed adiuvare viribus suis bellum poterant quadraginta navibus auctore Hegesilocho praeparatis, qui cum in summo magistratu esset — prytanin ipsi vocant — multis orationibus pervicerat, ut omissa, quam saepe vanam experti essent, regum fovendorum spe Romanam societatem unam tum in terris vel viribus vel fide stabilem retinerent.* Nach *pervicerat* hat die Handschrift noch *rodios*, das die Kritik in hohem Grade in Anspruch genommen und verschiedene Verbesserungsversuche hervorgerufen hat. Doch soll darauf nicht näher eingegangen werden, denn abgesehen von anderen Momenten bringt die Entscheidung ein Blick auf den grammatischen Bau und Zusammenhang der Stelle. Dieselbe ist nämlich als eine einzige Periode aufzufassen, sei es, daß man vor dem Relativum *qui* einen Beistrich oder einen Punkt setzt, d. h. sei es, daß der Satz mit *qui* als wirklicher Relativsatz genommen wird, oder daß nur eine relative Anknüpfung vorliegt; der Unterschied ist unbedeutend und gleichgültig, die Sache bleibt dieselbe: beide Teile der Stelle sind relativisch miteinander verknüpft. Diese Periode beginnt nun mit *Rhodii* als Subjekt und schließt mit *retinerent*,

wo ebenfalls *Rhodii* Subjekt ist. Es scheint daher ganz unmöglich, daß der Name der Rhodier, in welcher Gestalt immer die Kritik ihn festhalten will (*Rhodios, Rhodii, apud* oder *ad Rhodios*), hier statthaben kann, und das um so mehr, als unmittelbar vorher selbst in einem Schaltsatze, der doch außer der Verbindung mit der Periode eine selbständige Stellung hat, nicht der Name, sondern das Pronomen *ipsi* gebraucht ist. Denn auch wenn anstatt *pervicerat* ein anderes Verbum dastünde, dessen Verbindung mit *Rhodios* keinem Zweifel unterläge, z. B. *perduxerat*, an das Madvig gedacht hat, selbst in dem Falle könnte es, namentlich gleich nach *prytanin ipsi vocant*, nicht *perduxerat Rhodios*, sondern nur *perduxerat eos* heißen. So selten daher auch Spuren von Glossemen in der Wiener Handschrift zu entdecken sind, hier bleibt nichts anderes übrig, als dem Urteile H. J. Müllers beizustimmen, daß *Rhodios* als Glossem zu beseitigen sei.

46, 1. Vor dem Ausbruche des Krieges suchte Perseus einerseits die Römer zu beschwichtigen, andererseits schickte er durch Gesandte Schreiben an verschiedene Staaten, um Bundesgenossen zu gewinnen: *legatos Romam de incohatis cum Marcio condicionibus pacis misit et Byzantium et Rhodum et legatis ferendas dedit. in litteris eadem sententia ad omnis erat, conlocutum se cum Romanorum legatis* etc. Die Stelle ist offenbar durch eine Lücke zwischen *Rhodum* und *legatis* verdorben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das dazwischenstehende *et* durch Abirren auf ein anderes *et* (*Rhodum et ⟨. . . . . . et⟩ legatis*) Anlaß dazu gegeben habe. Was in der Lücke gestanden haben muß, geht aus den nachfolgenden Worten deutlich hervor, denn *ferendas* und *in litteris* weisen auf ein *litteras* zurück und *ad omnis* deutet an, daß nicht nur *Byzantium* und *Rhodus* genannt waren, sondern auch noch andere Staaten, vielleicht nur allgemein: *et ad alias civitates,* wodurch die Herstellung ungefähr folgendermaßen sich gestalten würde: *et Byzantium et Rhodum et ⟨ad alias civitates litteras scripsit et⟩ legatis ferendas dedit.* In ähnlicher Weise haben die Ausfüllung der Lücke schon Weißenborn und Madvig versucht.

47, 3. Die römischen Legaten rühmten sich, durch die Vereinbarung eines Waffenstillstandes mit Perseus dem

Staate einen großen Vorteil zugewendet zu haben, denn Perseus sei schon vollständig gerüstet, die Römer aber noch nicht und hätten nun Zeit, sich vorzubereiten. Da heißt es nun in der Handschrift: *spatio autem indutiarum sumpto haecum venturum illum nihilo paratiorem, Romanos omnibus instructiores rebus coepturos bellum*, eine viel besprochene Stelle, deren Herstellung bereits ein volles Dutzend von Konjekturen zur Folge gehabt hat. In ein sichereres Geleise und eine festere Form brachte diese Bemühungen Madvig durch die Feststellung, daß vor *illum* zu interpungieren sei, *illum — bellum* zusammengehöre und eine Erklärung zum Vorangehenden bilde und daß endlich in *haecum* das Wort *aecum*, eine in dieser Handschrift wie auch sonst übliche Schreibweise für *aequum*, stecke. Auf diesem Boden steht nun die ganze Kritik; nur Hartel hat *secus eventurum* für *haecum venturum* vermutet, kein glücklicher Einfall, da dabei die Bedeutung von *secus* ganz verkannt ist. Madvigs Vorschläge *aecum certamen venturum* oder *in aecum venturos* können freilich nicht befriedigen. In den beiden jüngsten Ausgaben, der Weißenbornschen von H. J. Müller und in der von Zingerle, hat Fügners Vermutung *aecum bellum futurum* Aufnahme gefunden; allein die Änderung von *venturum* sagt wenig zu und ebenso der Umstand, daß in der sich anschließenden Erklärung *bellum* steht, wo doch, wenn *bellum* voranginge, das Pronomen stehen sollte (*id coepturos*). Daß sich doch bei dem Ausdrucke *aequum venturum* noch niemand der vielen und mannigfachen Ausdrücke erinnert hat, zu deren Entstehung der Kriegsgott Mars Anlaß gegeben hat! Ich will nichts von anderen Schriftstellern sagen, wo derlei Ausdrücke genug vorkommen, sondern beschränke mich auf Livius, der mit Vorliebe davon Gebrauch zu machen scheint. So lesen wir II 6, 10 *velut aequo Marte pugnatum est*; I 25, 11 *aequato Marte*; 33, 4 *Marte incerto varia victoria pugnatum est*; III 62, 9 *suo alienoque Marte pugnare*; XXIX 3, 11 *verso Marte*; XXI 1, 2 *varia fortuna belli ancepsque Mars fuit*; XXIV 48, 6 *hostem pedestri fidentem Marte*; als Lieblingsausdruck erscheint *Mars communis belli* an acht Stellen, V 12, 1; VII 8, 1; X 28, 1; XXVIII 41, 14; XXX 30, 20; XXXVII 45, 13; XLII 14, 4; 49, 4; den Römern gibt

Livius *Martios animos* (XXII 12, 4) und nennt sie eine *gens Martia* (X 27, 9), so wie die Soldaten *Martios viros* (XXXVIII 17, 18); Hamilkar ist *Mars alter* (XXI 10, 7). Unter diesen Umständen wird man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, Livius habe an unserer Stelle geschrieben: *spatio autem indutiarum sumpto aecum Martem venturum: illum nihilo paratiorem, Romanos omnibus instructiores rebus coepturos bellum.* Zwischen *aecum* und *venturum* konnte *Martem* leicht verloren gehen. Die Bedeutung von *venturum* kommt erst jetzt zu rechter Geltung, indem man sich dabei an den Vers des Horaz erinnert, wo er von der Venus sagt: *mactata veniet lenior hostia* (Carm. I 19, 16).

47, 9. Die Schlauheit, mit der die römischen Legaten bei der Vermittlung eines Waffenstillstandes den Perseus übervorteilt zu haben sich brüsteten, mißbilligte der sittenstrengere Teil der Senatoren, *quibus nova ac nimis placebat sapientia*; so lautet es im Kodex. Es ist nicht ratsam, an den Worten selbst, wie sie überliefert sind, etwas zu ändern, denn sie machen durchaus den Eindruck der Echtheit. Nur eine Lücke ist unverkennbar; nach *nimis* fehlt nämlich ein Adjektiv und vor *placet* die Negation. Als Negation hat Hertz mit sehr großer Wahrscheinlichkeit *minus* eingesetzt, das samt dem vorangehenden Adjektiv dem Abirren des Schreibers von *nimis* auf *minus* zum Opfer gefallen ist. Als Adjektiv eignet sich wohl am besten *callida*, was Novák vorgeschlagen hat, oder *astuta*. Beide Worte finden sich öfters in Verbindung mit *sapientia*; so *callidus* bei Cic. De fin II 16, 52 *an quod ita callida est (sapientia), ut optime possit architectari voluptates?* De invent. I 34, 58 *sapiens et callidus imperator*; De off. II 3, 10 *saepe versutos homines et callidos admirantes malitiam sapientiam iudicant*; I 19, 63 *scientia, quae est remota ab iustitia, calliditas potius quam sapientia est appellanda*; De part. or. 22, 76 *quae prudentia, quae calliditas quaeque gravissimo nomine sapientia appellatur, haec scientia pollet una*; Att. X 8, 7 *Africano, sapientissimo viro, . . . callidissimo viro, C. Mario*; Tac. Ann. IV 33 *callidi temporum et sapientes credebantur.* Für *astutus* vergleiche man Rut. Lup. I 4 *non enim probas te pro astuto sapientem*; Quint. IX 3, 65 *cum te pro astuto sapientem appelles*; Cic. Fam. III 10, 9

non astutia quadam sed aliqua potius sapientia secutus sum. Eine Weisheit also, die eine allzu starke Neigung zur Schlauheit hatte, mißfiel als Neuerung jenen Senatoren, die noch Anhänger der alten Ehrlichkeit, Biederkeit und Offenheit waren, welche die Vorfahren auch Feinden gegenüber stets beobachtet hatten.

50, 7. Über die Gefahr, die den Römern von Mazedonien her drohe, heißt es: *unum esse Macedoniae regnum et regione propincum et quod quia sic tibi populo Romano sua fortuna labet, antiquos animos regibus suis videatur posse facere.* Aus *sic tibi* ist schon in der ersten Ausgabe von Grynäus *sicubi* gemacht und allgemein angenommen worden. Ebenso allgemein ist aber auch das in der Handschrift vorangehende *quia* unbeachtet geblieben und übergangen worden; nur vermutungsweise schlug Madvig *opibus* dafür vor, Weißenborn *sua vi* oder *facile*, Harant *quidem*. Daß irgendeiner von diesen Vorschlägen als entsprechender Ersatz für *quia* in Betracht kommen könne, wird kaum jemand behaupten wollen. Dagegen darf *quia* deshalb nicht aufgegeben werden, vielmehr muß man daran festhalten, denn es trägt den Stempel der Echtheit an sich, da es an einer Stelle steht, in die ein Kausalsatz vortrefflich hineinpaßt. Es ist also nach *quia* eine Lücke anzunehmen, deren Ausfüllung natürlich nur dem Sinne nach beispielsweise versucht werden kann, indem wir etwa schreiben: *et quod, quia ⟨multum opibus valeat et potentia, sicubi populo Romano sua fortuna labet, antiquos animos regibus suis videatur posse facere.*

52, 5. *Ipse* (d. i. Perseus) *constitit in tribunali circa se habens filios duos, quorum maior Philippus natura frater, adoptione filius, minor, quem Alexandrum vocabant, naturalis erat.* So pflegt die Stelle seit Grynäus geschrieben zu werden. Die Handschrift aber hat statt *quorum maior* die sonderbare Lesart *cuius vel quorum pars,* wobei sich *vel quorum* als Korrektur des Schreibers für *cuius* herauszustellen scheint, denn es ist seine Gewohnheit, wenn er Unrichtiges geschrieben hat und es bemerkt, das Richtige daneben zu schreiben, ohne das Unrichtige zu tilgen; daß er ein *vel* dazwischengestellt hätte, dafür kann ich mich freilich keines zweiten Falles entsinnen. Was hinter *cuius . . . pars* verborgen sei, herauszufinden, ist

bisher noch wenig versucht worden, geschweige denn gelungen. Erwähnenswert ist nur Madvigs *cuius paris,* das bei Hertz Anklang gefunden hat, aber doch starkem Bedenken unterliegt, sowohl durch die Form (*cuius paris Philippus*) und die Bezeichnung *par* für die in ihrer Beziehung zu Perseus doch so ungleichen Söhne, als auch deshalb, weil *quorum* fehlt, das der Schreiber doch in seiner Vorlage gefunden zu haben scheint, da er es als Korrektur beisetzt, denn eine derartige Korrektur nach eigenem Ermessen, wie Madvig es sich denkt, liegt nicht in dem Charakter der Wiener Handschrift. Unter diesen Umständen ergibt sich die gewöhnliche Schreibweise *quorum maior* als das Wahrscheinlichste, wie sie denn auch, abgesehen von der Überlieferung, der rationelle Zusammenhang der Stelle verlangt; *quorum* erklärt schon der Schreiber dem *cuius* gegenüber als das Richtige und *maior* kann wegen des nachfolgenden *minor* kaum entbehrt werden. Auf die Frage nun, wie denn wohl die Worte *cuius . . . pars* entstanden sein mögen, kann ich keine andere Antwort geben, als daß vielleicht das Auge des Abschreibers irgendwie auf die wenn auch ziemlich entlegenen Worte im § 2 *cuius magna pars matura* (vgl. *cuius . . . pars Philippus natura*) geriet und durch ein merkwürdiges Durcheinander von wiederholtem Abirren, von Fehlschreiben, Korrigieren (*vel quorum*) und Überspringen (*maior*) zu dem Resultate kam, das der Kritik so rätselhaft erscheinen muß.

52, 14. Perseus feuerte seine Armee zum Kriege gegen die Römer an. Alles sei aufs beste vorbereitet; es bedürfe nur noch des Mutes, den die Vorfahren gehabt hätten, als sie Asien eroberten: *animum habendum esse, quem habuerint maiores eorum, qui Europa omni domita transgressi in Asiam incognitum famae aperuerint armis orbem terrarum.* So lautet die Vulgata seit Grynäus. In der Handschrift aber steht hinter *animum* noch *hos.* Weißenborn vermutete, daß dafür *eis* oder *ideo* zu schreiben sei, Vahlen schlug *animos habendos esse quos* vor und ihm folgten H. J. Müller in der Weißenbornschen Ausgabe und Zingerle. Jenes ist kein glücklicher Ersatz für *hos* und wenig ansprechend, dieses aber viel zu gewaltsam und setzt eine Textüberarbeitung voraus, wie sie der Wiener Handschrift ganz fremd ist. Viel einfacher

und die Gedankenverbindung in angemessener Weise ergänzend scheint mir, *hos* durch *hodie* zu ersetzen, da *hodie* einen passenden Gegensatz zu *quem habuerint maiores eorum* bildet.

53, 2. Perseus hat durch seine Ansprache an die Truppen so gewaltigen Eindruck hervorgerufen, *ut finem dicendi faceret tantum iussis ad iter parere.* In der ersten Ausgabe schrieb Grynäus *ad iter parare* und dies steht auch in der Ausgabe von Hertz; Sigonius und mit ihm Madvig und Zingerle änderten *ad iter parari*; Wesenberg schlug *ad iter se parare* vor; Cobets Vermutung *iter parare* nahm H. J. Müller auf. Jedenfalls kann nicht gebilligt werden, das *ad* wegzulassen; auch sollte man sich nicht auf *parare* steifen, ohne zu berücksichtigen, daß die Handschrift *parere* bietet. Es liegt daher sehr nahe, anzunehmen, daß *ad iter adparere* ‚zum Abmarsche sich einzustellen' die richtige Lesart sei. Auch die folgenden Worte *iam enim dici movere castra ab Nymphaeo Romanos* sprechen dafür. Es ist nämlich deshalb kein Termin für den Abmarsch bestimmt, sondern er muß sogleich erfolgen. Den Abmarsch erst vorzubereiten (*parare*), ist keine Zeit, denn die Römer setzen sich schon in Bewegung. *Adparere* ‚zu einer Dienstleistung sich einstellen' liegt auch den Ausdrücken *viginti lictores adparere consulibus* (II 55, 3; vgl. XXVIII 27, 15), *scribam adparere aedilibus* (IX 46, 2), *collegis novem singuli accensi adparebant* (III 33, 8) u. dgl. zugrunde. Das erste *ad* hat den Schreiber beim Abschreiben das zweite übersehen lassen.

53, 6. Perseus zog mit seiner Armee über den Sattel des kambunischen Gebirges und stieg von dort hinab gegen Tripolis: *descendit ad Tripolim vocant adzoris pytolum et doscen incolentis.* In dieser verderbten Stelle sind drei Städte genannt, die auch einen gemeinsamen Namen, nämlich Tripolis, führten. Die Schreibfehler, mit denen diese Worte entstellt sind, hat schon Grynäus beseitigt, indem er schrieb *Azorum, Pythoum et Dolichen incolentes.* Hier fragt es sich nur noch, ob es nicht notwendig sei, entweder *et* wegzulassen oder auch zwischen *Azorum* und *Pythoum* ein Bindewort einzufügen; Wesenberg schlug *Pythoumque* vor. Auch ich möchte diesen letzteren Weg vorziehen, da nach dem Charakter der Handschrift der Zusatz von *et* viel weniger anzunehmen ist

als der Ausfall einer Konjunktion, und, da das Ende des Wortes *Azorum* ohnehin verstümmelt überliefert ist, dürfte *Azorum et Pythoum et Dolichen* den Anforderungen der Kritik am besten entsprechen. Viel größere Schwierigkeit bereitet *vocant*. Da *quos Cambunios vocant* unmittelbar vorangeht, so liegt die Vermutung Hartels nahe, daß dieses *vocant* nur eine fehlerhafte Wiederholung des vorangehenden sei und entfernt werden müsse; solche Fehler sind ja in unserer Handschrift sehr verbreitet. Allein in diesem Falle müßte *Azorum, Pythoum, Dolichen* als Apposition zu *Tripolim* aufgefaßt werden, was argem Bedenken unterliegt; denn *Tripolim* ist kein Appellativum wie *tria oppida*, zu dem eine solche Apposition hinzutreten könnte, sondern es ist Gesamtname für jene drei Städte, ist Eigenname, zu dem doch unmöglich so ohne weiteres drei andere Eigennamen als Apposition hinzutreten können. Ein vermittelndes Wort wie *vocare* wird dazu verlangt und, da dies in der Überlieferung steht, ist es mehr als gewagt, dasselbe zu entfernen. Ferner muß bei dieser Annahme *incolentes* zum folgenden Satze: *haec tria oppida paulisper cunctata, quia obsides Larisaeis dederant, victa tamen praesenti metu in deditionem concesserunt* gezogen werden. Dieser Satz aber, der in sich vollkommen korrekt überliefert zu sein scheint, müßte, wenn *incolentes* hinzutritt, geändert und *cunctati . . . victi* geschrieben werden, so daß sich auch von dieser Seite Hartels Vorschlag, dem Zingerle gefolgt ist, als verfehlt herausstellt und abgelehnt werden muß. Die Worte *nihil cunctatis, qui incolebant* im folgenden Paragraphen können daran nichts ändern. Einen andern Weg haben Madvig, Weißenborn und Hertz eingeschlagen; sie setzten *Tripolim vocant* herab vor *incolentes*, eine sehr gewaltsame Änderung der Überlieferung, zu der man doch nicht greifen soll, ohne sich auf die Eigenart derselben berufen zu können; diese ist aber im Wiener Kodex für eine derartige Umstellung nicht zu finden. So bleibt wohl nur mehr ein dritter Weg übrig, der sich auch durch die größte Schonung der Überlieferung am meisten empfiehlt. Man braucht nämlich nur *quam* oder, was schon Harant geraten hat, *ut* vor *vocant* einzusetzen und so ergibt sich die einwandfreie Fassung: *descendit ad Tripolim, ⟨quam (ut)⟩ vocant*

Azorum et Pythoum et Dolichen incolentes. Dabei ist *Azorum et Pythoum et Dolichen* Objekts-, *quam* Prädikatsakkusativ zu *vocant*, ‚wie Azorus und Pythoum und Doliche die Einwohner nennen', oder man kann auch — und das dünkt mich wahrscheinlicher — *ad Tripolim quam vocant* zusammenfassen, wozu dann *Azorum et Pythoum et Dolichen incolentes* als Subjekt hinzutritt.

54, 3. Perseus belagerte Milae. Die Mazedonier waren an Zahl den Einwohnern überlegen. Das hatte den großen Vorteil, daß sie abwechselnd ins Gefecht treten und die ermüdeten Kämpfer ablösen konnten: *multitudo Macedonum ad subeundum in vicem proelium haud difficulter sedebat.* Für *sedebat* schrieb Grynäus *succedebat,* was neben *subeundum* nicht recht passen will. Die neueren Herausgeber teilen sich in die beiden Konjekturen Madvigs *sufficiebat* (Weißenborn) und *suppetebat* (Hertz, Zingerle). Doch hätte ich einen anderen Vorschlag, der paläographisch gewiß weit vorzuziehen ist, aber auch sachlich sich besser in den Gedankengang einfügt und angemessener mit *haud difficulter* verbindet, nämlich *se* ⟨*divi*⟩*debat* ‚die große Anzahl der Mazedonier teilte sich ohne Schwierigkeit, um abwechselnd in das Gefecht zu ziehen'.

Im nächsten Paragraphen

54, 4 liest man über die Belagerung: *oppidani depulmoris ad portam tuendam concurrunt eruptionemque repentinam in hostis faciunt,* was Grynäus dahin korrigierte, daß er *depulsi muris* für *depulmoris* schrieb. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß dies dasjenige ist, worauf die Überlieferung zunächst führt. Seitdem aber Madvig bemerkt hat, diese Lesart könne nicht richtig sein, weil darnach die Stadt schon in den Händen der Belagerer wäre, was der weiteren Erzählung widerstreite, sucht man gemeiniglich auf einem anderen Wege diesem vermeintlichen Widerspruche auszuweichen. Es ist nicht meine Sache, näher darauf einzugehen, sondern ich habe nur im Sinne, den Einwand zu entkräften, der gegen die Korrektur des Grynäus erhoben worden ist. Mit der Vertreibung der Belagerten von der Höhe der Mauer (*depulsi muris*) ist die Mauer noch nicht überstiegen und die Stadt durchaus noch nicht in den Händen

der Belagerer. Ich berufe mich deshalb auf den Bericht Cäsars über die Belagerung von Bibrax durch die Belgier B. G. II 6 *nam cum tanta multitudo lapides ac tela conicerent, in muro consistendi potestas erat nulli. cum finem oppugnandi nox fecisset, Iccius Remus* etc. In der Nacht ging ein Bote zu Cäsar ab, der die Stadt am folgenden Tage entsetzte. Ein zweites Beispiel bietet die Belagerung der Stadt Massilia B. C. II 11, und es würde nicht schwer fallen, mehreres dergleichen aufzufinden. Wären an unserer Stelle die *depulsi muris* nicht die Belagerten, sondern die Mazedonier gewesen, wie Madvig die Sache drehen wollte, dann wäre der Ausfall aus dem Tore nicht eine Tat der Wut und Verzweiflung gewesen, wie Livius es darstellt, sondern eine natürliche Folge.

55, 9. Livius zählt die Truppenkontingente auf, welche die griechischen Völkerschaften den Römern für den Krieg gegen Perseus zur Verfügung stellten: *Aetolorum alae unius instar, quantum ab tota gente equitum erat, venerant.* So wird nach Beseitigung dreier leicht erkennbarer Fehler der Handschrift zu schreiben sein. Die neuere Kritik hat sich aber damit nicht begnügt, sondern Weißenborn, Madvig, Hertz haben *erat* als einen durch *venerant* entstandenen Fehler entfernen zu müssen geglaubt, was noch die weitere Notwendigkeit nach sich gezogen hat, *venerant* in *venerat* zu ändern; überdies hat dann H. J. Müller und mit ihm Zingerle hinter *instar* ein *erat* eingesetzt. Da *esse* mit *ab* zur Bezeichnung des Ursprungs keinem Anstande unterliegen kann, ist die Entfernung des *erat* ohne hinreichenden Grund, denn der Reichtum der Handschrift an derlei Fehlern darf an und für sich allein der Konjekturalkritik nicht den Weg bahnen. Anderseits erscheint mir gerade der Plural *venerant* charakteristisch als Stütze für *erat,* denn die Verbindung nach dem Sinne *alae unius instar . . . venerant* wird durch das Dazwischentreten des Satzes *quantum ab tota gente equitum erat* wesentlich erleichtert.

56, 4. P. Lentulus war nebst anderen als Gesandter in die griechischen Staaten geschickt worden, um dieselben für die römische Sache im Kriege gegen Perseus zu gewinnen (c. 37, 1). Zuletzt kam er nach Böotien (c. 37, 4; 47, 12). Dort hatte sich die Stadt Haliartus für Perseus erklärt und

Gesandte nach Mazedonien geschickt (c. 46, 9). Lentulus wollte sich der Stadt bemächtigen und, da er selbst ohne die erforderlichen Truppen war, stellte er sich an die Spitze der römisch gesinnten böotischen Partei und belagerte mit ihrer Mannschaft Haliartus. Mittlerweile kam dann der römische Prätor Lucretius, der die Seestreitkräfte befehligte, nach Böotien, und Lentulus erhielt den Befehl, von der Belagerung zurückzutreten, damit die römische Armee dieselbe übernehme: *Boeotorum iuventute, quae pars cum Romanis stabat, eam rem adgressus legatus a moenibus abscessit. haec soluta obsidio cuius locum alteri novae obsidioni dedit.* Das Wort *cuius* wird in den Ausgaben allgemein einfach weggelassen; in Konjekturen versuchten sich nur Harant, der *ocius* vermutete, was gegen den Sprachgebrauch verstößt, und Hartel, der *eius* in Vorschlag brachte, das aber neben *haec* mehr als überflüssig ist; auch H. J. Müllers *urbis* wird niemand befriedigen. Dagegen ist gar nicht zu zweifeln, daß Livius *civilis* geschrieben hat. Die Belagerung des Lentulus wurde besorgt *Boeotorum iuventute,* war also eine *obsidio civilis* von Bürgern gegen Bürger, und diese aus böotischen Bürgern bestehende Belagerungsarmee mußte bei der Ankunft des Prätors den römischen Streitkräften Platz machen: *locum alteri novae obsidioni dedit; namque extemplo M. Lucretius cum exercitu navali . . . Haliartum circumsedit.* Paläographisch stehen sich *CUIUS* und *CIUILIS* in den Zügen der Buchstaben zum Verwechseln nahe.

58, 9. In der Schilderung der Schlachtordnung, in welcher Perseus seine Truppen aufgestellt hat, schreibt Livius: *medius omnium rex erat; circa eum agema quod vocant equitum sacraeque alae.* Das bietet nun an und für sich keine Schwierigkeit, aber im Hinblicke auf XLIV 42, 2 (*rex*) *a Pydna cum sacris alis equitum Pellam petebat* hat man sich seit Grynäus, dem ersten Herausgeber, daran gewöhnt, *equitum* mit *sacrae alae* zu verbinden, und sah sich daher mit diesem zu der Umstellung *equitumque sacrae alae* gezwungen, wie gewöhnlich geschrieben wird; Weißenborn zog *sacraeque equitum alae* vor, H. J. Müller nach einem Vorschlage von Schmidt *sacraeque alae equitum.* Nun sind aber derartige Umstellungen, wie ich schon zu c. 53, 6 bemerkt habe, nicht

gerade im Charakter unserer Handschrift gelegen und, da die Überlieferung sehr gut sich erklären läßt, haben wir alle Ursache, dieselbe festzuhalten. *Equitum* gehört nämlich nicht bloß zu *sacrae alae,* sondern ebenso auch zu *agema quod vocant* und hat bei diesem sogar eine viel größere Bedeutung als bei *sacrae alae.* Denn *ala* ist eine Reiterabteilung und hat daher den Beisatz *equitum* nicht so nötig; ein *agema* aber gab es beim Fußvolk ebenso wie bei der Reiterei. So heißt es XXXVII 40, 5 *addita his ala mille ferme equitum; agema eam vocabant,* und bei Diod. XIX 27, 2 ἔχοντα τὸ περὶ αὐτὸν ἄγημα τῶν ἱππέων; vgl. Pol. XXXI 3, 8; Diod. XIX 28, 3—4; Plut. Eum. 7; Curt. IV 13, 26. Dagegen ist von einem *agema* beim Fußvolk die Rede bei Liv. XLII, 51, 4 *delecta deinde et viribus et robore aetatis ex omni cetratorum numero duo milia erant; agema hanc ipsi legionem vocabant,* und bei Arrian. Anab. II 8, 3 τῶν πεζῶν τό τε ἄγημα καὶ τοὺς ὑπασπιστάς vgl. III 11, 9. Livius sagt also, um den König herum seien die Kerntruppen der *equites* aufgestellt gewesen, das *agema equitum* und die *sacrae alae equitum.* An diesem Berichte, daß auch das *agema* auf das der *equites* beschränkt war, haben wir keine Veranlassung, etwas zu ändern.

59, 3 ist eine Stelle, die in der Handschrift durch Rasuren sehr verdorben ist. Es wird da eine Schlacht beschrieben, die Perseus den Römern geliefert hat. Den Anfang machte ein wütender Angriff des Thrakerkönigs Cotys, der mit seiner ganzen Mannschaft den linken Flügel innehatte (c. 58, 6 *laevo cornu Cotys rex praeerat cum omnibus suae gentis; equitum ordines levis armatura interposita distinguebat*), gegen den rechten Flügel der Römer; diesen bildete Reiterei mit Veliten untermischt (c. 58, 12 *dextro cornu praepositus C. Licinius Crassus, consulis frater, cum omni Italico equitatu velitibus intermixtis*). Darüber berichtet nun Livius c. 59, 2 *primi omnium Thraces haud secus quam diu claustris retentae ferae ita concitati cum ingenti clamore in dextrum cornu, Italicos equites, incurrerunt, ut usu belli et ingenio inpavida gens turbaretur.* Weiterhin steht dann in der Handschrift: *ire* (oder *tre*) . . . . . . *ois hastas peltere pedites* . . . . *mquei* | *nunc succidere crura* . . . *is nunc ilia suffodere.* Die Punkte bedeuten die nach der Angabe von

Zingerle wahrscheinliche Anzahl der ausradierten Buchstaben. Ohne Zweifel richtig hat schon Grynäus *gladiis* aus . . . *ois* und *equis* aus . . . *is* hergestellt. Aber ein nennenswerter Versuch, die Stelle vollständig zu ergänzen, ist bisher noch nicht gemacht worden, und doch will es mich bedünken, daß die Sache mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit gelingen kann. Die Worte *nunc succidere crura equis nunc ilia suffodere* legen den Schluß nahe, daß *mquei* (*i* ist im Kodex expungiert) zu *equitumque* zu ergänzen sei, wie schon Gitlbauer vermutet hat. So wie nun dieser Teil der Stelle von der Art und Weise des Angriffes auf die Reiterei handelt, so handelt offenbar der vorangehende Teil von dem Angriffe auf die mit der Reiterei vermischten Veliten. Diese sind nämlich unter den *pedites* zu verstehen; *pedites* aber werden sie genannt gegenüber den *equites*, namentlich im Hinblicke darauf, daß der Kampf gegen sie als *pedites* ganz anders sich gestaltete als der gegen die Berittenen. Da nun aber die Rasur nach *pedites* durch *equitumque* nicht vollständig ausgefüllt wird, so liegt es nahe, hinter *pedites* als Ergänzung *velitum* einzusetzen, das in den noch übrigen Raum gerade hineinpassen dürfte: *pedites velitum* ‚das Fußvolk der Veliten'. *Hastas* kann unmöglich richtig sein; den Anlaß zur Irrung trägt das Wort selbst in sich; es muß *hastis* gelautet haben. *Gladiis hastis* ist ein Asyndeton zwischen zwei Gliedern, wie es bei Livius recht oft vorkommt, z. B. X 4, 2 und XXXVI 18, 1 *arma tela*; XXII 29, 11 *arma dexterae*; XXXII 3, 5 *labore opere*; XXI 28, 2 *nautarum militum*; 46, 4 *hominum equorum*; vieles dergleichen haben Weißenborn zu XXI 28, 2 und Kühnast Liv. Synt. S. 284 zusammengetragen. Hier stimmt das Asyndeton vorzüglich zum gehobenen Tone der Schilderung, wie er auch im historischen Infinitiv und in *nunc* . . . . . *nunc* zum Ausdrucke kommt. Nun erübrigt nur noch die Frage, was mit *ire* . . . oder *tre* . . . anzufangen sei. Ich kann mir kaum etwas Entsprechenderes denken, als daß *interea* darunter verborgen liege. *Interea* würde sich auf das unmittelbar vorangehende *ut usu belli et ingenio inpavida gens turbaretur* beziehen und soviel sein wie *inter eas turbas*. Die verstümmelte Stelle möchte daher so zu ergänzen sein: *interea gladiis hastis petere*

pedites velitum equitumque nunc succidere crura equis nunc ilia suffodere.

59, 7. In dem Reitertreffen hatte Cotys, der mit seinen Thrakern den linken Flügel der Aufstellung bildete, den rechten Flügel der Römer in Verwirrung gebracht. Auch König Perseus, der im Zentrum stand, war siegreich vorgedrungen, bis die thessalische Reiterei in Verbindung mit den Hilfstruppen des Eumenes den Vormarsch zum Stehen brachte. Um seine Leute über diesen kritischen Moment hinwegzubringen, suchte Perseus durch die Aussicht auf die bevorstehende Entscheidung und Beendigung des Krieges sie zu einer letzten Anstrengung anzufeuern. Da erschien gerade zu gelegener Zeit die Phalanx, welche Hippias und Leonnatus auf die Nachricht von dem glücklichen Reitertreffen herbeigeführt hatten, und erweckte den Gedanken, durch Heranziehung des Fußvolkes eine allgemeine Schlacht zu wagen. Das ist die Lage, von der aus die verderbte Stelle im § 7 zu verbessern und zu erklären ist. Sie lautet in der Handschrift: *Cum victor equestri proelio rex parvo momento si adiuvisset debellatum esse et opportune adhortanti supervenit phalanx.* Auf den ersten Blick heben sich in dieser Überlieferung zwei Teile ab, zwischen denen bei dem Wörtchen *et* eine offenbare Lücke klafft. Der zweite Teil macht den Eindruck vollständiger Richtigkeit und läßt keinerlei Änderung ratsam erscheinen. *Adhortanti* weist auf eine mahnende Ansprache an die Soldaten im ersten Teile hin und die Worte dieses Teiles widerstreben einer solchen Annahme nicht; nur muß man in dem Falle *adiuvisset* in *adiuvissent* ändern.[3] Das Verbum fehlt hier; es wird in der Lücke gestanden und dem *adhortanti* entsprochen haben; man denke also etwa an *moneret* oder *monuisset*. Eine weitere Änderung verlangen auch die

---

[3] Es heißt wohl zu zäh an der Überlieferung festhalten, wenn man, um eine kleine, in unserer Handschrift so oft notwendige Korrektur zu vermeiden, zu viel umfassenderen und gewaltsameren Änderungen der anderen Überlieferung greift, wie es Hartel (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1866 S. 9) tut oder wie Vahlen (Preuß. Akad. 1909 S. 1097) in kühnen Hypothesen sich ergeht. Nur in dem kleinen Reste dieses Kapitels steht in der Handschrift noch dreimal der Singular anstatt des Plurals: *deesset; adduxerat; sequeretur.*

Worte in diesem Teile nicht; namentlich dürfte an *debellatum esse* festzuhalten sein wegen der Bedeutung ‚der Krieg sei aus, sei zu Ende', was als Aufmunterung für die Soldaten besonders geeignet zu sein scheint; denn ihr Vormarsch war durch den Feind zum Stehen gebracht worden und so sollten sie nun angespornt werden, in einer letzten Anstrengung den Kampf zur Entscheidung zu bringen. Freilich kann sich *debellatum esse* nicht direkt mit dem Kondizionalsatze *si adiuvissent* verbinden; es muß also zu diesem ein anderer Nachsatz gefunden werden, von dem auch zugleich *debellatum esse* abhängt, also etwa *gloriari* oder *laetari se posse*, das ebenfalls in der Lücke seinen Platz finden kann: ‚in einem kleinen Momente könnten sie, wenn sie mithelfen wollten, den Ruhm, die Freude haben, daß der Krieg zu Ende sei'. Dem Sinne, wie er auf diese Weise erfordert wird, dürfte daher ungefähr folgende Ergänzung entsprechen: *Cum victor equestri proelio rex parvo momento, si adiuvissent, debellatum esse* ⟨*gloriari se posse suos admonuiss*⟩ *et, opportune adhortanti supervenit phalanx.* Der große Vorzug dieser Herstellung besteht darin, daß, mit Ausnahme der leichten Änderung *adiuvissent*, die ganze Überlieferung bewahrt bleibt. Die Ausfüllung der Lücke ist natürlich nur beispielsweise zu nehmen, mit Sicherheit wird sich nie ein Ersatz bestimmen lassen. Setzen wir nun den obigen Vorschlag an und hat der Abschreiber in seiner Vorlage *debellatū esse* gelesen, so ließe sich durch das Abirren von .... *ū esse* auf ... *uisse* die Entstehung der Lücke leicht erklären. Das Siegesbewußtsein des Perseus bezieht sich auf den glänzenden Erfolg im Reitergefechte. Er hebt denselben hervor und knüpft daran die Erwartung vom Ende des Krieges, um damit seine Mannschaft zur letzten Anstrengung anzufeuern. Wie hoch er diesen Sieg für die Entscheidung des ganzen Krieges einschätzt, geht aus seiner Rede c. 61, 4 hervor: *Praeiudicatum eventum belli habetis. meliorem partem hostium, equitatum Romanum, quo invictos se esse gloriabantur, fudistis. equites enim illis principes iuventutis, equites seminarium senatus; inde lectos in patres consules, inde imperatores creant.* Eine ähnliche Anschauung über den Gewinn des Reitertreffens zeigt auch Evander, indem er den König versichert *pacis honestae condicionem habi-*

turum. Mit dem Schwanken des Königs, von dem § 8 die Rede ist, steht seine Siegeszuversicht in keinem Widerspruche; denn dieses Schwanken bezieht sich auf etwas ganz anderes; es bezieht sich auf den erst durch das Erscheinen der Phalanx angeregten Gedanken, durch Aufbietung des Fußvolkes das Reitergefecht zu einer allgemeinen Schlacht mit ganzer Heeresmacht auszudehnen. Vor einem so großen Unternehmen (*inter spem metumque tantae rei conandae*) geriet der ohnehin unschlüssige König ins Schwanken und. als dann noch Evander ihn vor einem solchen Wagnisse warnte, begnügte er sich mit seinem bisherigen Erfolge im Reitertreffen und ließ zum Rückzuge blasen.

59, 8 lesen wir in der Handschrift weiter: *Fluctuanti regi inter spem metumque tantae rei conandae Cretensis Evander, quo ministro Delphis ad insidias Eumenis regis usus erat, postquam agmen peditum venientium sub signis vidit, ad regem accurrit et monere institit, ne elatus felicitate summam rerum temere in non necessariam aleam daret.* Der Dativ *fluctuanti regi* entbehrt jeglicher Stütze. Daher hat schon Grynäus dafür *fluctuante rege* geschrieben und alle Ausgaben, mit Ausnahme der letzten von Zingerle, haben sich ihm angeschlossen. Nun ist jedoch diese Änderung keine so einfache, daß man sie ohne Bedenken hinnehmen könnte; was aber noch viel schlimmer ist, auch diese Änderung genügt durchaus nicht den sprachlichen Anforderungen der Stelle, da man doch unmöglich *fluctuante rege .... Evander .... ad regem accurrit* in einem Satze verbinden kann. Einen anderen Weg hat Hartel eingeschlagen, dem Zingerle gefolgt ist. Ihm ist *fluctuanti regi* ein Dativus incommodi und *ad regem* eine Glosse, die beseitigt werden müsse. Allein wen wird diese Erklärung des Dativs befriedigen? und was die Annahme einer Glosse betrifft, so ist, wie schon zu c. 45, 4 bemerkt wurde, im Wiener Kodex kein geeigneter Boden dafür. Viel einfacher und, da die ganze Überlieferung dabei unberührt bleibt, viel sicherer ist es, den Fehler in einer Lücke zu suchen, eine Methode, die ja der Eigenart der Handschrift ganz besonders entspricht, von den Kritikern aber noch immer zu wenig in Anwendung gebracht wurde. Man setze also nur nach *conandae* oder nach *erat* etwa *subveniebat* oder einen anderen passen-

den Ausdruck von ähnlicher Bedeutung ein — schon Novák hat an *dubitationem exemit* gedacht — und der Zusammenhang ist ohne irgendeine Störung des überlieferten Textes einwandfrei hergestellt. Nach *erat* konnte *subveniebat* leicht ausfallen.

61, 1. Aus der durch den Sieg im Reitertreffen gewonnenen Beute beschenkte Perseus seine Krieger: *Ad regem spolia caesorum hostium referebantur. dona ex his aliis arma insignia, aliis equos, quibusdam captivos dono dabat.* Beides zugleich, *dona* und *dono*, kann nebeneinander nicht bestehen. Drakenborch verlangte daher, daß entweder *dona* oder *dono* getilgt werde. Ersteres taten Madvig, H. J. Müller und Zingerle, letzteres, wofür Vahlen eintrat, Hertz und Weißenborn. Nun mache ich aber darauf aufmerksam, daß nicht *donodabat* die ursprüngliche Lesart der Handschrift ist, sondern *domodabat*; erst nachträglich ist *m* expungiert und *n* darübergeschrieben worden. Ich schließe daraus, daß *adcommodabat* das Richtige sei. *Dona adcommodare* ‚anpassen, passend verteilen‘ kann ebensogut gesagt werden wie VIII 4, 1 *adcommodare rebus verba,* eine Phrase, die auch bei Quintilian VIII 2, 6 und IX 1, 15 sich findet; bei demselben steht X 1, 101 *quae dicuntur omnia cum rebus tum personis adcommodata sunt*; überhaupt ist Quintilian besonders reich an derartigen Beispielen. *Temporibus adcommodantes opera ruris,* sagt Colum. XI 2, 1. Endlich stimmt auch die Detaillierung der Geschenke und die Art der Detaillierung (*quibusdam*) mehr zu *adcommodabat,* das eine auf die Person berechnete Verteilung einschließt, als zu *dabat.*

62, 5. Gute Freunde gaben dem Perseus den Rat, nach seinem glänzenden Erfolge einen bescheidenen Frieden mit den Römern anzustreben: *mitteret ad consulem, qui foedus in easdem leges renovarent, quibus Philippus, pater eius, pacem ab T. Quinctio victore accepisset; neque finiri bellum magnificentius quam ab tam memorabili pugna neque spem firmiorem pacis perpetuae dari, quam quae perculsos adverso proelio Romanos molliores factura sit ad paciscendum.* In der Handschrift steht nicht *finiri,* sondern *sinere.* Das ist nun von jenem hübsch weit verschieden. Da läge *desinere,* was Kreyßig vermutet und Hertz aufgenommen hat, schon viel näher. Aber das paßt wieder wenig zu *magnificentius,* denn

dies verlangt mehr ein Verbum, das eine Handlung bezeichnet. Dazu eignet sich nun vortrefflich *sistere*, das auch der Form nach eine Verwechslung mit *sinere* sehr nahelegt. Der Subjektsakkusativ läßt sich bei dem engen Anschlusse an das Vorangehende leicht vermissen (Kühnast Liv. Synt. S. 106 ff.). *Bellum sistere* sagt auch Ovid. Met. XIV 803 *pace tamen sisti bellum* und Tac. Hist. III 8 *Aquileiae sisti bellum expectarique Mucianum iubebat.* — Das *neque* zwischen *pugna* und *spem* ist von Grynäus eingesetzt; in der Handschrift fehlt es. Für *neque* könnte man auch an *aut* denken, dessen Ausfall nach *pugna* vielleicht mehr Wahrscheinlichkeit hätte. Crevier verlangte ferner, daß auch noch *posse* dazukomme, und seitdem Madvig das gebilligt hat, steht in allen Ausgaben *pugna posse neque spem*. Allerdings verschlägt es wenig, wenn schon ergänzt werden muß, auch *posse* dazu zu nehmen; notwendig aber ist es nicht.

63, 8. Bei der Belagerung von Haliartus haben die Belagerten an gefährdeter Stelle, um dem Feinde das Eindringen in die Stadt zu verwehren, Barrikaden von dürrem Reisig errichtet und sich dahinter mit Fackeln aufgestellt, bereit, die Barrikaden in Brand zu setzen, sobald Gefahr drohe: *quod inceptum eorum fors impediit; nam tantus repente est infusus est imber, ut nec accendi facile pateretur et extingueret accensa.* Das doppelte *est* ist ein gewöhnlicher Fehler der Handschrift, in der sehr oft von zwei Wörtern das eine doppelt geschrieben ist, vor und nach dem andern. — Für *infusus* hat der erste Herausgeber *effusus* gesetzt und ihm sind alle anderen gefolgt, bis auf H. J. Müller, der nach Nováks Vorschlag *fusus* vorzog. *Imber fusus* ist offenbar der allgemeinste Ausdruck für die Vorstellung von einem Regengusse, wie es VI 8, 7 und 32, 6 *ingentibus procellis fusus imber* heißt; auch bei Tac. Hist. III 69 und V 18 steht *imber repente fusus.* Dagegen ist *imber effusus* der aus der Gewitterwolke hervorbrechende Regen, wie es aus VIII 6, 3 *ingenti fragore caeli procellam effusam* deutlich sich zeigt. An unserer Stelle ist nun die Vorstellung wieder eine andere. Hier denkt der Erzähler nur an das Einfallen des Regens in das dürre Reisig der Barrikade, die dadurch ihren Zweck verfehlt. Dafür ist nun *tantus repente est infusus imber* gewiß

ein ganz entsprechender Ausdruck, der durch die sich anschließenden Folgesätze *ut nec accendi facile pateretur et extingueret accensa,* wo der in die Barrikade eingedrungene Regen (*infusus imber*) Subjekt ist, noch gestützt wird. Bei einem so speziellen Falle verlange man nicht, daß der dafür gewählte Ausdruck auch anderswo nachgewiesen werde, wenn er unzweifelhaft überliefert ist und rationell gut und zwanglos erklärt werden kann. Jedenfalls ist es nicht geraten, einen solchen Ausdruck fallen zu lassen und durch einen anderen minder bezeichnenden, der in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche vertreten ist, zu ersetzen.

64, 3. Perseus hörte, daß die Römer in den umliegenden Äckern alles Getreide abgemäht und in großen Massen zusammengeschleppt hätten, daß daher ihr Lager voll von Stroh sei. Das gab ihm den Gedanken zu einem Handstreiche: er wollte sich an dasselbe heranschleichen und es anzünden. Zu diesem Zwecke ließ er Fackeln und Kienholz und mit Pech bestrichene Brandpfeile aus Werg bereitstellen: *atque ita media nocte profectus ut prima luce adgressus falleret nequicquam primae stationes oppressae tumultu ac terrore suo ceteros excitaverunt signumque datum est arma extemplo capiendi simulque in vallo ad portas miles instructus erat.* Der zweite Teil von *primae stationes* an bietet keinerlei Schwierigkeit. Die überraschten vordersten Posten der Römer machten einen solchen Lärm, daß sofort die ganze Armee alarmiert war und Wall und Tore besetzt hatte, bereit, das Lager zu verteidigen. Das, was dem vorangeht, hat verschiedene Auslegung erfahren. Allgemein faßt man *profectus* als Verbum finitum, indem *est* entweder hinzuzudenken oder, wie H. J. Müller, Madvig und Weißenborn meinen, zu ergänzen sei. *Nequicquam* verbindet Madvig und nach ihm Zingerle mit *oppressae.* Da dies aber nicht ohne Härte und Störung des gesunden Teiles der Überlieferung geschehen kann, zieht man es vor, *nequicquam* für sich allein als Ausruf aufzufassen ‚umsonst!'. Jedoch der Gang der Erzählung mit *profectus* und dem daran sich anschließenden Finalsatze hat sichtlich einen anderen Zug und macht den Eindruck, daß man unwillkürlich an eine Partizipialkonstruktion denkt. In diesem Falle ist nach *nequicquam* eine Lücke anzunehmen, die das erforder-

liche Verbum finitum enthalten hat. Daran hat in neuester Zeit Novák gedacht und *nequicquam ad castra venit*; *nam primae* etc. vorgeschlagen. Doch *ad castra venit* ist gewiß nicht die richtige Ergänzung. Es wird vielmehr etwas erwartet, was dem Finalsatze *ut prima luce adgressus falleret* entspricht und sagt, Perseus sei zwar unbemerkt an das Lager herangekommen, aber umsonst. Man ergänze daher: *nequicquam latuit*; *nam primae* etc. Von geheimen militärischen Unternehmungen ist *latere* öfters gebraucht, z. B. Caes. B. G. II 19, 6; B. Afr. 7, 6; 66, 2; Cic. Phil. XII 7, 17; Amm. Marc. XX 11, 9; XXVII 12, 7. Keine geringe Stütze findet diese Ergänzung auch in dem Umstande, daß die Möglichkeit eines Abirrens von . . . *uicquam* auf . . . *uit nam* für einen Abschreiber von der Art dessen, der den Wiener Kodex geschrieben hat, zu einladend war, als daß er daran hätte vorbeikommen können.

Die Römer standen also augenblicklich auf dem Walle des Lagers und an den Toren, bereit, den Sturm abzuschlagen. Da fährt nun die Erzählung im nächsten Paragraphen,

64, 5, fort: *et inconste oppugnationis castrorum Perseus extemplo* (Codex *et extemplo*) *circumegit aciem*. Die Frage, was mit *inconste* anzufangen sei, hat den Kritikern viele Anstrengung gekostet und eine Menge von Vermutungen hervorgerufen, wovon das meiste kaum der Erwähnung wert ist. Am bestechendsten ist ohne Zweifel Vahlens *inconsultae*, das bei Hertz und Zingerle Anklang gefunden hat; aber die Art und Weise, wie er dasselbe in den Gedankengang einzurenken gedenkt, ist, so viele Mühe er sich auch in den Schriften der Preuß. Akad. 1909 S. 1091—1096 gibt, nicht darnach angetan, daß man sich damit zufriedengeben könnte. Vor *et inconsultae* sei nämlich eine Lücke anzunehmen, so daß nach den Worten *simulque in vallo, ad portas miles instructus erat* die Erzählung etwa so fortgesetzt gewesen sei: ⟨*tum taedarum immemor erat*⟩ *et inconsultae oppugnationis castrorum Perseus et extemplo circumegit aciem* ‚da dachte Perseus nicht mehr an die Kienhölzer und die unüberlegte Überrumpelung des Lagers und ließ sofort seine Truppen umdrehen'. So übersetzt Vahlen selbst die Stelle mit seiner Ergänzung. Allein *oppugnatio* ist nicht Überrumpelung, sondern Bestürmung,

Belagerung; an eine solche aber hat Perseus nie gedacht, um wie viel weniger an eine *inconsulta oppugnatio!* Wie kann man also sagen *immemor erat inconsultae oppugnationis?* Er hat doch nur im Auge gehabt, das Lager in Brand zu stecken, aber doch keine *inconsulta oppugnatio*. Da dieser Einwand den Kernpunkt der Vahlenschen Herstellung trifft, so kann man, abgesehen von anderen Unzukömmlichkeiten, nicht umhin, dieselbe als verfehlt zu bezeichnen. Was Madvig zögernd vorbringt, ohne es in seinen Text zu setzen, während H. J. Müller es aufgenommen hat, *omissa spe*, weicht doch zu stark von der Überlieferung ab, als daß man es als möglichen Ersatz für *inconste* anerkennen könnte. Darauf baute nun Hartel weiter und geriet auf einen Ausdruck, den ich für eine glückliche Lösung der schwierigen Frage anzusehen kein Bedenken trage, nämlich *in conspe⟨ctu⟩*; nur führt er denselben auf ganz überflüssigen Umwegen um das Ziel herum, indem er vorschlägt: *at in conspe⟨ctu hostium omissa⟩ spe oppugnationis castrorum Perseus extemplo circumegit aciem.* Warum sollte Livius nicht einfach *⟨s⟩et in conspe⟨ctu⟩ oppugnationis castrorum* geschrieben haben? Die Römer hatten rasch auf dem Walle und an den Toren kampfbereit Stellung genommen, um den anstürmenden Feind zu empfangen. Perseus aber machte, sowie er sich vor die Aufgabe gestellt sah, das Lager zu stürmen, kehrt und zog in sein Standlager zurück. *In conspectu oppugnationis castrorum* ist so viel wie *cum oppugnatio castrorum in conspectu esset*, was X 25, 12 *quia bellum maius in conspectu erat* eine genaue Parallele findet. Denn *conspectus* wird nicht nur von sinnlicher Anschauung gebraucht, wornach Hartel sein *in conspectu hostium* gerichtet hat, sondern auch von geistiger. So lesen wir noch bei Livius in der Präfatio § 5 *ut me a conspectu malorum, quae nostra tot per annos vidit aetas, tantisper certe, dum prisca illa tota mente repeto, avertam*; ferner bei Cic. De legg. I 23, 61 *in conspectu et cognitione naturae*; Sen. Ep. III 5, 1 *in conspectu esse senectutis*; IV 1, 3 und VII 6, 12 *in conspectu mortis* u. dgl.

65, 8. Die Römer, vom Feinde überrascht, hatten sich auf einen nahen Hügel zurückgezogen, stellten sich da in einen Kreis zusammen und schlossen die Schilde eng anein-

ander, um sich vor den Pfeilen und Wurfgeschossen zu schützen (*ut densatis scutis ab ictu sagittarum et iaculorum sese tuerentur*). Perseus umstellte den Hügel und ließ die Römer von allen Seiten zugleich angreifen, teils durch Truppen, die er den Hügel hinanschickte, teils durch Wurfgeschosse aus der Ferne: *ingens Romanos terror circumstabat, nam neque conferti propter eos, qui in tumulum conitebantur, poterant et, ubi ordines procursando solvissent, patebant iaculis sagittisque.* Zu *poterant* fehlt der Infinitiv. Madvig suchte ihn in *propter*, wofür er *propellere* schrieb, und ihm sind alle neueren Herausgeber, Hertz, H. J. Müller und Zingerle, gefolgt. Aber nichtsdestoweniger ist Madvigs Konjektur entschieden verfehlt, weil sie den Vorstellungskreis des Erzählers empfindlich stört, wie es sich aus der folgenden Darlegung mit voller Sicherheit ergeben wird. Die Römer waren nämlich in einer verzweifelten Zwangslage. Einerseits mußten sie sich gegen die Pfeile und Wurfgeschosse aus der Ferne schützen, was sie nicht anders erreichen konnten, als daß sie sich knapp zusammendrängten und mit den fest aneinander geschlossenen Schilden deckten; andererseits mußten sie die den Hügel hinanstürmenden Feinde abwehren, was ihnen wiederum in jener Stellung nicht möglich war. Diese doppelte Schwierigkeit ist nun in den beiden durch *neque .... et* verbundenen Satzgefügen zum Ausdrucke gebracht. Das erste Satzgefüge ist mangelhaft überliefert; die Korrektur desselben muß vom zweiten ausgehen, dessen Inhalt sich in die Worte zusammenfassen läßt: ein Vorgehen gegen die den Hügel Empordringenden war unmöglich wegen der Geschosse. Daraus ergibt sich für den ersten Teil als Inhalt die entgegengesetzte Vorstellung: die Vermeidung der Geschosse durch engen Zusammenschluß und Deckung mit den Schilden war unmöglich *propter eos, qui in tumulum conitebantur.* Mithin darf an *propter* nicht gerüttelt werden; es ist überliefert, trägt nichts an sich, was Bedenken erregen könnte, paßt vielmehr in den Zusammenhang aufs beste und ist für die Gegenüberstellung sogar erforderlich. Madvig hat daher nicht gut getan, daran zu ändern, und das um so weniger, als er durch sein *propellere* das, was im zweiten Satzgefüge die Vorstellung des Erzählers bildet, nämlich der Vorstoß gegen die den Hügel Empor-

dringenden (*ubi ordines procursando solvissent*), auch im ersten dazu machte und so den Gegensatz der beiden Teile verwischte. Ferner ergibt sich aber auch noch für den ersten Teil die Notwendigkeit, daß mit *poterat* der Infinitiv eines Verbums verbunden werde, das gegenüber dem *patebant iaculis sagittisque* den Schutz bezeichnet, den die mit den Schilden gedeckte Stellung bot. Schon Weißenborn hat an *se tutari* gedacht; viel besser jedoch werden wir tun, den Ausdruck, der schon im § 7 steht, *se tueri*, hier, wie es ganz passend ist, zu wiederholen und nach *conferti* einzusetzen, wo das Abirren von .... *erti* auf .. *eri* den Ausfall verursacht hat. Zu schreiben ist daher: *nam neque conferti* ⟨*se tueri*⟩ *propter eos, qui in tumulum conitebantur, poterant et, ubi ordines procursando solvissent, patebant iaculis sagittisque.* Damit ist der Gegenüberstellung der beiden durch *neque* .... *et* verbundenen Satzgefüge vollkommen Rechnung getragen und durch die Ausfüllung einer Lücke eine Änderung der Überlieferung vermieden worden.

66, 8. Perseus hat mit einem Teile seiner Truppen die Römer, welche sorglos überall herumfouragierten, überfallen, viele Gefangene gemacht und eine große Menge beladener Getreidewagen erobert. Diese Beute schickte er unter Bedeckung in sein Standlager. Er selbst wendete sich unterdessen gegen ein nahes Präsidium, dessen Besatzung sich auf einen Hügel zurückzog und dort hart bedrängt wurde. Als der Konsul dies hörte, eilte er den Seinigen zu Hilfe und gleichzeitig schickte der König, wie er dies merkte, Eilboten, um die Phalanx herbeizuholen. Aber der Konsul griff rasch an und zwang die Mazedonier zum Rückzuge, bevor noch die Phalanx ankam. Denn diese hatte auf dem Marsche große Schwierigkeiten. In einem Engpasse traf sie mit dem Transport der Gefangenen und Getreidewagen zusammen; da gab es großen Aufenthalt, grenzenlose Verwirrung und viele Unglücksfälle. Und kaum hatten sie sich hier etwas entwirrt, so stießen sie in derselben Enge auf die vor den Römern zurückweichenden Truppen: *vix ab incondito agmine captivorum expedierant sese, cum regio agmini perculsisque equitibus occurrunt. ibi vero clamor iubentium referre signa ruinae quoque prope similem trepidationem fecit.* So wurde

nach der Handschrift gedruckt, bis Bekker darauf aufmerksam machte, daß *quoque* sich nicht erklären lasse und entfernt werden müsse. Weißenborn, Madvig und Hertz haben sich ihm angeschlossen, H. J. Müller und Zingerle nach einer Vermutung Harants *tum quoque* aufgenommen. *Quoque* wegzustreichen ist wohl der einfachste und bequemste, aber gewiß nicht der sicherste Weg. Aber auch *tum quoque* ist nicht zu billigen. Diese Art der Zeitbetonung paßt nicht für eine Sache, die unmittelbar auf die vorangehende folgt, zumal da in *ibi* nebst dem Orte auch die Zeit mit inbegriffen ist. Und dann erst die Stellung zwischen *ruinae* und *prope similem*! Wenn schon eine solche Zeitbestimmung statthaben sollte, müßte diese doch an der Stelle von *ibi vero* stehen und nicht erst dort nachhinken, wo sie durchaus nicht hinpaßt. Suchen wir aber nach einem Worte, das anstatt *quoque* den Platz zwischen *ruinae* und *prope similem* auszufüllen geeignet wäre, so werden wir kaum etwas anderes finden können als *fugaeque*. Dieser Zusatz vervollständigt das Bild von den Folgen des Zusammenstoßes: zu dem, was am Boden liegt (*ruina*), kommt das, was auf der Flucht ist (‚eine fast zusammenbruch- und fluchtartige *trepidatio*'). *Ruina* und *fuga* verbindet Livius auch noch IV 46, 5 *multi in ruina maiore quam fuga oppressi obtruncatique* und ebenso *trepidatio* mit *fuga* XXXVII 24, 7 *contemplati trepidationem fugamque hostium.*

67, 7. Der Konsul rückte vor Gonnus, zu versuchen, ob er sich der Stadt bemächtigen könnte: *ante ipsa Tempe in faucibus situm Macedoniae claustra tutissima praebet et in Thessaliam opportunum Macedonibus decursum. cum et loco et praesidio valido inexpugnabilis res esset, abstitit incepto.* Daß das handschriftliche *res*, was noch die ältesten Ausgaben haben, unmöglich echt sein könne, steht außer Zweifel. Wenn Gronovius es durch *urbs* ersetzt und damit den größten Anhang gewonnen hat (Madvig, H. J. Müller, Zingerle), ist auf die Überlieferung wenig Rücksicht genommen; auch *arx* (Weißenborn, Hertz) hat in dieser Beziehung keinen besonderen Vorzug. Dagegen klingt an *res* viel mehr *obex* an und dieser Ausdruck paßt auch vortrefflich auf Gonnus als Wegsperre zwischen Mazedonien und Thessalien. Eine sehr zutreffende Parallele steht IX 2, 10, wo Livius von Caudium

spricht: (*Romani viam*) *clausam sua obice armisque inveniunt* (vgl. *et loco et praesidio valido inexpugnabilis obex*); im Anfange des nächsten Kapitels (3, 1) heißt es *per obices viarum*. Auch Amm. Marc. XXIX 6, 12 *his velut obicibus barbari ab oppugnanda urbe depulsi* erinnert an *inexpugnabilis obex*. Steinbarrikaden heißen *obices saxorum* bei Tac. Hist. IV 71, wie denn überhaupt Berge und Felsen öfters so genannt werden.

XLIII. Buch.

3, 4. Aus Spanien war eine Gesandtschaft der Abkömmlinge von römischen Soldaten und spanischen Weibern nach Rom gekommen und bat, es möge ihnen eine Stadt als Wohnort angewiesen werden. Der Senat willfahrte ihrer Bitte und faßte den Beschluß *eos Carteiam ad Oceanum deduci placere; qui Carteiensium domi manere vellent, potestatem fieri, uti numero colonorum essent agro adsignato; Latinam eam coloniam fuisse libertinorumque appellari*. Für *fuisse* hat Gronovius *esse* geschrieben, was seitdem in alle Ausgaben übergegangen ist und von den Kritikern stillschweigend hingenommen wird, ohne daß sie sich um die doch nicht so unbedeutende Abweichung von der Überlieferung weiter kümmern. Da aber hier durch *Latinam esse* und *libertinorum appellari* die rechtliche Stellung der neuen Kolonie ihrer Benennung gegenübergestellt ist, so liegt die Vermutung nahe, daß *fuisse* aus *iure esse* verdorben sei. Den Übergang mag *iuresse* gebildet haben, entsprechend der in der Wiener Handschrift nicht selten hervortretenden Erscheinung, daß, wie S. 9 bemerkt ist, wenn ein Wort mit demselben Buchstaben endet, mit welchem das folgende anfängt (*iure esse*), dieser Buchstabe nur einmal gesetzt ist.

6, 4. Gesandtschaften aus Griechenland und Asien kamen nach Rom und entledigten sich im Senate ihrer Aufträge. So hoben die Athener ihre Hilfsleistungen im Kriege hervor und klagten über die starken Getreideforderungen, denen sie kaum nachzukommen vermochten. Von den Milesiern steht geschrieben: *Milessi nihil praestitissent memorantes, si quid imperare ad bellum senatus vellet, praestare se*

paratos esse polliciti sunt. Grynäus suchte den grammatischen Zusammenhang dadurch herzustellen, daß er *praestitissent* in *praestitisse* änderte, wozu Hertz noch ein *se* hinzusetzte. Doch ist es nicht recht wahrscheinlich, daß Livius die Milesier die nackte Erklärung abgeben ließ, sie hätten nichts geleistet, und da zu dieser wenig zusagenden Wendung noch überdies eine Änderung der Überlieferung notwendig ist, wird man ihr kaum zustimmen können. Letzteres hat Madvig vermieden, indem er nur *quod* hinter *nihil* einschaltete: *Milesii nihil, quod praestitissent, memorantes.* Aber diese Fassung ist wiederum zu unbestimmt, weil daraus nicht einmal ersichtlich ist, ob die Milesier irgendwelche Leistungen aufzuweisen hatten oder nicht, d. h. ob sie keine aufweisen w o l l t e n oder keine aufweisen k o n n t e n. Man erwartet vielmehr, wie Weißenborn ganz richtig bemerkt, die Andeutung einer Art von Entschuldigung oder Rechtfertigung dafür, daß sie nichts geleistet haben. In diesem Sinne nahm Wochendorf eine größere Lücke vor *memorantes* an: *Milesii nihil praestitisse* ⟨(oder *praestare potuisse*) *se, quod nihil Romani imperasse*⟩*nt, memorantes.* Doch kann man dasselbe Ziel viel einfacher erreichen, wenn man nach dem zu *Milessi* verdorbenen *Milesii* das Wörtchen *cur* einsetzt: *Milesii, cur nihil praestitissent, memorantes.* Dadurch ist auch für die Gründe der Entschuldigung, die Livius nicht angibt, ein freierer Spielraum gelassen. *Memorare* hat wohl gewöhnlich einen Objektsakkusativ bei sich, aber ein indirekter Fragesatz findet sich auch an der sehr ähnlichen Stelle XXVII 4, 5 *quae prospera proelia rex cum Carthaginiensibus fecisset, memorantes*; bei Plaut. Capt. 270 *servosne esse an liber mavelis, memora mihi* und öfters bei Sallustius und Tacitus.

7, 10. Eine Gesandtschaft aus Chalcis klagte im römischen Senate über die Gewalttätigkeiten, welche der Prätor C. Lucretius in ihrer Stadt verübt habe: *apud se templa omnibus ornamentis conpilata spoliataque sacrilegiis C. Lucretium navibus Antium devexisse.* Die ersten Worte *apud se templa omnibus ornamentis compilata spoliataque* verursachen kein erhebliches Bedenken, denn der Ablativ dessen, wessen etwas beraubt wird, kommt bei *conpilare* zwar nur hier vor, aber die Analogie mit *spoliare* und den anderen Verben des Beraubens,

namentlich aber auch die Verbindung *conpilata spoliataque* lassen diese Konstruktion leicht begreiflich erscheinen. Auch die Zusammenstellung der beiden Synonyma *conpilata spoliataque* findet eine Stütze in *spoliatum expilatumque* bei Cic. Verr. IV 27, 63. Nicht weniger echt erweisen sich die Worte *C. Lucretium navibus Antium devexisse.* Der ganze Fehler steckt also in und um *sacrilegiis.* Schon der Plural von *sacrilegium* ist hier ganz vereinzelt, denn auch bei Suet. Caes. 54 ist *sacrilegis* Adjektiv, nicht Substantiv. Ferner fehlt zu *devexisse* das Objekt. Dies zu gewinnen, zog Gronovius *spoliataque* heran, änderte es in *spoliaque* und schrieb *spoliaque sacrilegii,* eine Lesart, an der noch Madvig festhielt, da sie an Sinn und Form vollkommen entspricht. Freilich mußte *spoliataque* vom Vorangehenden losgerissen, geändert und der letzte Buchstabe von *sacrilegiis* fallen gelassen werden. Verunglückt ist die Umdrehung Weißenborns: *templa omnibus ornamentis spoliata conpilataque sacrilegiis C. Lucretium navibus Antium devexisse,* nicht der Umdrehung wegen, denn solche gibt es in der Handschrift öfters, so im Anfange dieses Kapitels *cum infitiati non interrogarentur* anstatt *cum interrogati non infitiarentur,* sondern weil die für *conpilare,* das doch ‚jemanden, etwas berauben, ausplündern' heißt, angenommene Bedeutung ‚etwas zusammenrauben' nirgends zu finden ist.[4] Ein anderer Weg, das fehlende Objekt zu *devexisse* zu ersetzen, ist, eine Lücke anzunehmen und damit auszufüllen. So schlug Vahlen vor: *⟨rapinas⟩ sacrilegis C. Lucretium navibus Antium devexisse.* Allein *sacrilegis navibus,* das schon Ernesti vermutet, Gitlbauer gebilligt und Zingerle in den Text aufgenommen hat, ist doch ein für die Prosa etwas gewagter Tropus, zumal da *C. Lucretium* dazwischensteht, wohin ja eigentlich das Attribut gehört. Da bietet sich nun in einer auch in sachlicher Beziehung genau entsprechenden Stelle, XXIX 8, 9, eine Phrase, die sich zur Ausfüllung unserer Lücke ganz besonders eignet. Der Proprätor Pleminius hat sich gegen die Locrer äußerst gewalttätig und raub-

[4] Die einzige Stelle, welche dafür angeführt werden könnte, ist Plaut. Men. 560. Aber ich glaube in den ‚Wiener Studien' XIX (1897) S. 123—125 überzeugend dargetan zu haben, daß dort *concipilet* anstatt *conpilet* zu schreiben sei.

gierig benommen, *nam avaritia ne sacrorum quidem spoliatione abstinuit nec alia modo templa violata sed Proserpinae etiam intacti omni aetate thensauri, praeterquam quod a Pyrrho, qui cum magno piaculo sacrilegii sui manubias rettulit, spoliati dicebantur.* Daraus ergibt sich für die Herstellung unserer Stelle folgende Ausfüllung der Lücke: *apud se templa omnibus ornamentis conpilata spoliataque; sacrilegii s⟨ui manubias⟩ C. Lucretium navibus Antium devexisse.* So ist, ohne auch nur einen Buchstaben an der Überlieferung zu ändern, eine einwandfreie, dem Livianischen Sprachgebrauche aufs genaueste entsprechende Form gewonnen. Der Schreiber scheint von ....*ii s*.. auf .....*ias* abgeirrt zu sein.

10, 1. Nicht weit von Lychnidus in Illyrien war die Stadt Uscana; von der steht nun geschrieben: *haud procul inde Uscana oppidum finium plerique Persei* (Kod. *Perseii*) *erat.* Schon in der ersten Ausgabe hat Grynäus *plerique* zu *plerumque* korrigiert und diese Korrektur ging in alle Ausgaben über. Man begnügte sich in Ermangelung eines Besseren mit der Erklärung: ‚U. gehörte meistenteils zum Gebiet des P., = war gewöhnlich in seiner Gewalt' (Weißenborn). Daß diese Erklärung nicht genügen kann, ist begreiflich und das um so mehr, als sie nur auf einer Konjektur aufgebaut ist; denn die Handschrift hat *plerique.* Man wird daher gut tun, die Konjektur selbst fallen zu lassen und einen anderen Weg zu suchen. Dieser bietet sich auch sofort; denn da es sich offenbar um die Zugehörigkeit der Stadt zum Reiche des Perseus handelt, tritt aus *plerique* wie von selbst *perique* hervor, das durch das Ende des vorangehenden Wortes *finium* leicht sich zu *inperique* ergänzt. An *inperium* hat schon Weißenborn gedacht und *finitimum inperio* für *finium plerique* als Vermutung hingestellt. Viel näher kam der Überlieferung Harant mit *finium inperiique.* Nur ist die zwecklose Tautologie von *finium* und *inperii* unerträglich. Doch gibt es dagegen eine leichte und sehr passende Abhilfe. Wenn nämlich mit *inperii Persei erat* gesagt ist, welcher Staatsgewalt Uscana angehörte, liegt es nahe, bei *finium* an die Stammesangehörigkeit zu denken. Man setze daher *Penestarum* (c. 18, 5; 20, 4; 21, 1—3) davor ein und schreibe:

haud procul inde Uscana, oppidum ⟨Penestarum⟩ finium inperiique Persei, erat (‚eine Stadt im Gebiete der Penesten und unter der Oberherrschaft des Perseus'). Die Wortstellung ist chiastisch; *Penestarum* entspricht dem *Persei* und *finium* dem *inperii.* Anlaß zum Ausfalle boten die Endsilben von *oppid u m und Penestar u m.*

10, 5. Die Römer näherten sich unvorsichtig zu einem Sturme auf die Stadt Uscana und wurden, wie sie auf Schußweite gekommen waren, durch einen Ausfall aus zwei Toren überrascht: *ubi primum sub ictu teli fuerunt, duabus simul portis erumpitur et ad clamorem erumpentium ingens strepitus e muris ortus ululantium mulierum cum crepitu undique aeris et incondita multitudo turba inmixta servili variis vocibus personabat.* Die Handschrift hat *strepitusque e muris* (*m* durch Korrektur aus *n*). Das *que* wurde gleich in der ersten Ausgabe von Grynäus übergangen und ich sehe nicht, daß seitdem irgend jemand demselben eine Beachtung geschenkt hätte. Und doch, woher sollte es gekommen sein? Aus dem *undique* der folgenden Zeile? Möglich; doch halte ich es für viel wahrscheinlicher, wiederum eine kleine Lücke anzunehmen, deren Entstehung durch den gleichen Auslaut der Worte sich leicht erklärt, und *strepitus ⟨sonitus que⟩* oder *strepitus ⟨tumultus⟩ que* zu schreiben. *Sonitus* erscheint neben *strepitus* bei Plaut. Amph. 1062 *strepitus, crepitus, sonitus, tonitrus*; öfter *tumultus*, so bei Caes. B. G. II 11, 1 *magno cum strepitu ac tumultu castris egressi*; VI 7, 8 *maiore strepitu et tumultu, quam populi Romani fert consuetudo, castra moveri iubet*; Sall. Iug. 12, 5 *strepitu et tumultu omnia miscere*; vgl. auch 53, 7 *strepitu tumultum facere* und Hist. III 67 Col. III 7 *strepitus tumultuosi sonores.* Es dürfte daher deshalb und wegen des Verbums *personabat* dem *strepitus tumultusque* der Vorzug zu geben sein. Zu bemerken ist auch, daß an allen angeführten Stellen gerade so, wie es sich in der vorgeschlagenen Konjektur von selbst ergibt, *tumultus* dem *strepitus* nachfolgt.

11, 11. Der Senat hatte wegen der schlechten Kriegführung in Mazedonien eine Gesandtschaft dorthin abgehen lassen mit dem Auftrage, was geschehen sei, zu untersuchen und darüber Bericht zu erstatten. Diese Gesandtschaft be-

richtete nun, König Perseus sei im Vorteil und die römischen Bundesgenossen in große Angst versetzt: *culpam eius rei consulem in tribunos militum, contra illos in consulem conferre. ignominiam Claudi temeritate acceptam elevare eos patres acceperunt qui per paucos Italici generis et magna tumultuario dilectu conscriptos ibi milites amissos referebant.* Der Anfang bis *elevare* verläuft vollkommen korrekt, ebenso der Schluß von *Italici* an, wenn man nach *magna*, was schon in der ersten Ausgabe geschehen ist, *ex parte* einfügt. Auch die Worte *qui per paucos* sind in ihrer Bedeutung unzweifelhaft. Der Satz bringt eine Erklärung oder Begründung zum vorangehenden und so handelt es sich nur um die Form, die freilich eine sehr mannigfache Gestalt annehmen kann. Selbst die Überlieferung *qui perpaucos* ist nicht ausgeschlossen (Gitlbauer); andere vermuten *quippe paucos* (H. J. Müller), *quippe perpaucos* (Weißenborn, Hertz), *quia perpaucos* (Hartel, Zingerle), *quod perpaucos* (Madvig). Die ganze Schwierigkeit der Stelle liegt also in den Worten *eos patres acceperunt.* Diese richtigzustellen ist in verschiedener Weise versucht worden. Alle diese Bemühungen auseinanderzusetzen wäre zwecklos und würde zu weit führen. Es sei nur im allgemeinen bemerkt, daß sämtliche Kritiker an *patres* festhalten und daß dies die Klippe ist, an der alle ihre Versuche scheitern mußten. Denn mit *patres* ist einmal nichts anzufangen und ebensowenig mit *eos.* Das Einzige, was aus allen den Vorschlägen bleibenden Wert zu haben scheint, ist H. J. Müllers *occeperunt.* Nachdem die Gesandten über die unglückliche Lage in Mazedonien berichtet hatten, fingen sie an, die Schmach der durch Claudius erlittenen Niederlage zu verringern: *ignominiam Claudi temeritate acceptam elevare occeperunt*; die Konstruktion von *occipere* mit dem Infinitiv ist mehr als hinreichend gesichert und steht auch bei Livius I 7, 6. Was nun *eos patres* betrifft, so zweifle ich nicht, daß dasselbe auf ein *cōs. patrocinantes = consuli patrocinantes* zurückgehe. Am Schlusse ihres Berichtes fingen die Gesandten an, zum Schutze für den Konsul die Schmach der Niederlage zu verringern, indem sie weiter berichteten, es seien nur wenige Italiker und großenteils nur solche, die bei einem Sturmaufgebote ausgehoben worden waren, gefallen. *Patro-*

cinari braucht Terenz Phorm. 939; dann kommt es freilich erst seit Quintilian öfters vor, aber doch einmal auch beim Verfasser des B. Hisp. 29, 8, d. i. in der Zeit des Livius, so daß wir keinen Anstand zu nehmen brauchen, das Wort an einer so passenden Stelle dem Livius zuzumuten. Nun gewinnen auch die Worte *qui per paucos* größere Bestimmtheit; denn wer nicht streng an die Überlieferung sich halten will, was ja auch möglich ist (*qui perpaucos*), aber sich weniger empfiehlt, hat nur mehr die Wahl zwischen *quippe paucos* und *quippe perpaucos*. Man schreibe also: *ignominiam Claudi temeritate acceptam elevare consuli patrocinantes occeperunt; quippe paucos* (oder *quippe perpaucos*) *Italici generis et magna ex parte tumultuario dilectu conscriptos ibi milites amissos referebant.*

11, 13. *Sacerdotes intra eum annum mortuus est L. Flaminius pontifices duo decesserunt L. Furius Philus et C. Iunius Salinator.* Vor *sacerdotes* steht in der Handschrift noch *in*, doch ist es vom Schreiber selbst expungiert. Für *Flaminius* korrigierte Sigonius mit Hinweis auf XXV 2, 2 *Flamininus*, wornach derselbe Augur war. Für *Iunius* hat schon die erste Ausgabe *Livius* gebessert. Was nun die weitere Kritik betrifft, so ist die Stelle lückenhaft überliefert und eine volle Herstellung nicht mehr möglich, aber die Form, die sie gehabt hat, läßt sich recht gut mutmaßen. Vorbilder dafür sind in dieser Dekade XLII 28, 10; XLIV 18, 7 und XLV 44, 3. Darnach ist vor *mortuus est*, wenn unter L. Flaminius in der Tat der Augur L. Flamininus zu verstehen ist, ohne Zweifel *augur* einzusetzen. *Sacerdotes* ist als allgemeine Bezeichnung des Priesterstandes vorangestellt, gerade so wie XLII 28, 10 und XLIV 18, 7, und ebenso, wie dort *mortui* oder *mortui sunt* darauf folgt, wird auch hier *sacerdotes intra eum annum mortui* (*mortui sunt*) zu schreiben sein. Daran schließen sich weiterhin die Namen der Verstorbenen an mit der speziellen Bezeichnung der Art ihres Priestertums, nämlich *flamen* oder *decemvir sacrorum* oder *augur* oder *pontifex*. Von den Namen sind an unserer Stelle nur der Augur und die Pontifices erhalten; was voranging, ist ausgefallen. Ich würde daher die Stelle in folgender Weise edieren, indem ich das Fehlende durch einige Punkte andeute: *sacerdotes intra eum*

annum ⟨mortui .... augur⟩ mortuus est L. Flamininus pontifices duo decesserunt L. Furius Philus et C. Livius Salinator. Wie der Abschreiber *mortui* schreiben sollte, irrte er auf *mortuus* ab und so entstand die Lücke. An der Wiederholung von *mortui ...... mortuus est* dürfen wir keinen Anstoß nehmen. XLV 44, 3 *augur eo anno mortuus est C. Claudius; in eius locum augures legerunt T. Quinctium Flamininum; et flamen Quirinalis mortuus Q. Fabius Pictor* haben wir dasselbe und hier sehen wir auch, wie die Wiederholung entstanden ist, nämlich durch die Einschiebung der Ersatzwahl. Das Gleiche oder etwas Ähnliches dürfte auch in der Lücke unserer Stelle der Fall gewesen sein.

14, 2. *Cum dilectus habendi maior quam alias propter Macedonici belli curam esset* (Kod. *esse*), *consules plebem apud senatum accusabant, quod et iuniores non responderent.* Zu *maior* fehlt das Substantivum. Grynäus suchte es in *curam* und schrieb *propter Macedonicum bellum cura*; ihm haben sich alle anderen Herausgeber ohne Bedenken angeschlossen. Doch ist die Korrektur des Grynäus keine so leichte Änderung, da die Überlieferung *propter Macedonici belli curam* an und für sich nicht den geringsten Anlaß zu einem Zweifel gibt; steht doch *belli cura* auch XXII 9, 11; *curam belli sustinere* sagt Cic. Att. VI 5, 3 und Tac. Hist. II 82 *prima belli cura agere dilectus.* Ein einziger von den Kritikern hat darauf Rücksicht genommen und einen anderen Weg eingeschlagen, nämlich Harant, indem er in *dilectus* das zu finden glaubte, was bei *maior* fehlt, und *dilectus habendus maior* vorschlug. Allein abgesehen davon, daß die Annahme einer stärkeren Aushebung ganz willkürlich ist und nirgends hier eine weitere Stütze findet, trifft diesen Versuch, wenn auch nicht in demselben Maße, doch das gleiche Bedenken wie den des Grynäus; denn auch *habendi* macht nicht weniger als das andere durchaus den Eindruck unzweifelhafter Echtheit. Es wird daher wie gewöhnlich in solchem Falle nicht geraten sein, daran zu rütteln, sondern vielmehr die Aufmerksamkeit dahin zu richten, ob nicht das fehlende Wort der allbekannten Flüchtigkeit des Abschreibers zum Opfer gefallen ist. Meine Vermutung geht nämlich dahin, daß *necessitas* hinter *esset* ausgefallen sei, was um so leichter geschehen

konnte, je näher sich beide Worte in ihren Lauten stehen. Von einer *dilectus necessitas* spricht auch Cic. Phil. XI 10, 24.

14, 6. Die Zensoren legten den *iuniores* außer dem gewöhnlichen Eidschwure aller Bürger auch noch folgende Frage zur Eidesleistung vor: *tu minor annis sex et quadraginta es tuque ex edicto C. Claudi Ti. Semproni censorum ad dilectum prodisti et, quotienscumque dilectus erit, quae hi censores magistratum habebunt, si miles factus non eris, in dilectu prodibis?* Der Sinn des im Anfange verdorbenen Satzes *quae hi censores magistratum habebunt* ist klar: die Zensoren nahmen den Eid ab kraft ihres Amtes und daher auch für die Zeit ihres Amtes und diese Bestimmung ist ein Teil der Eidesformel. Der Satz gehört also nicht zum Vorangehenden, sondern zum Nachfolgenden, und von diesem Gesichtspunkte aus sind die Verbesserungsversuche zu beurteilen. Was Grynäus und Gronovius daraus gemacht haben, kann nicht in Betracht kommen. Weißenborn schrieb *quamdiu* für *quae* und Harant schlug *quoad* vor, was auf dasselbe hinausläuft. Aber beide Partikeln passen wenig zu *in dilectu prodibis*, womit sie, wie gesagt, zu verbinden wären. Auch kommt es nicht darauf an, zu bestimmen, wo die Gültigkeit des Eides eine Grenze hat, was in *quamdiu* oder *quoad* liegen würde, sondern wann der Eid seine Gültigkeit hat, da die Zensoren nicht anders als für ihre Amtszeit den Eid abnehmen konnten. Dieser Unterschied kommt zum Ausdrucke in der Konjektur des Ursinus *cum*, der auch Madvigs Scharfsinn vor *quamdiu* den Vorzug gegeben hat. Nur ist der Abstand des *cum* (*quum*) von der handschriftlichen Überlieferung zu groß. Aber *quando* kommt dieser viel näher und ist ebenso zutreffend. Sollte *quae* nicht etwa auf ein Kompendium von *quando*, wie z. B. auf *quā̃*, zurückgehen?

17, 7 ist von den Parteikämpfen bei den Akarnanen die Rede und so auch von der *amentia eorum, qui ad Macedonicam gentem trahebant.* Da *Macedonicam* und *gentem* nicht zusammengehören, sondern *gentem* das Volk der Akarnanen ist, so ist die Stelle mangelhaft überliefert und bedarf einer Korrektur. Gronovius und die folgenden Herausgeber änderten *Macedonicam* in *Macedonas* und Weißenborn setzte noch *Acarnanicam* hinzu, um der Überlieferung gerechter zu

werden; doch ist *Acarnanicam* recht überflüssig, da ja hier nur von den Akarnanen die Rede ist und die Worte *Acarnanes, Acarnaniam* kurz vorangehen. Die Annahme, daß ein ursprüngliches *Macedonas* zu *Macedonicam* verdorben worden sei, setzt eine absichtliche Änderung der Überlieferung voraus, die, wie schon S. 4 gesagt wurde, gar nicht in dem Charakter der Wiener Handschrift liegt, denn man wird darin kaum irgendwo eine bestimmte Spur nachweisen können, daß der Text durch Verbesserungsversuche eines Abschreibers oder Korrektors eigenmächtig alteriert worden sei; selbst sogenannte Glossen sind äußerst selten. Wir werden daher viel sicherer gehen, da Auslassungen von Wörtern in dieser Handschrift zahllos sind, wiederum eine kleine Lücke anzunehmen und das um so mehr, als das einzusetzende Wort seinen Ausfall leicht begreiflich macht. Man schreibe nämlich: *qui ad Macedonicam ⟨sectam⟩ gentem trahebant.* Livius braucht das Wort *secta* zur Bezeichnung einer politischen Partei recht oft, so z. B. gerade von der mazedonischen Partei XLII 31, 1 *regem Persea quique eius sectam secuti essent*; ferner VIII 19, 10; XXIX 27, 2; XXXV 49, 5; XXXVI 1, 5. — Während also bei diesen Parteikämpfen die eine Partei verlangte, daß römische Besatzungen in ihre Städte gelegt werden, damit sie gegen die Anhänger des Perseus eine Stütze hätten, wies die andere, wie Livius

17, 8 fortfährt, ein solches Ansinnen zurück, *ne, quod bello captis et hostibus mos esset, id pacatae et sociae civitates ignominiae acciperent.* Die Konstruktion dieser Stelle scheint nicht immer richtig aufgefaßt worden zu sein und dadurch überflüssige Korrektionsversuche hervorgerufen zu haben. Im Relativsatze, sagt Madvig, *audiri necesse est accipere, etsi admodum dure auditur etiam ob relata inter se quod — id, quorum utrumque suum verbum postulat.* Das ist nun insofern, als Madvig *quod* als Akkusativ mit dem in Gedanken ‚notwendig' zu ergänzenden *accipere* verbindet und *accipere* als Subjekt zu *mos est* ansieht, unrichtig. Ihm selbst kommt in seinem feinen Sprachgefühle die Sache bedenklich vor, er klagt über Härte und die in *quod — id* liegende Schwierigkeit und sein Bedenken ist nicht umsonst. Es ist nämlich kein *accipere* zu ergänzen, sondern *quod* ist Nominativ und

unmittelbar mit *mos est* zu verbinden. *Mos* ist der Kriegsbrauch, *mos belli* (I 15, 1; Cic. Verr. IV 52, 116 u. a.); *quod bello captis et hostibus mos esset* heißt also: ‚Was Kriegsbrauch ist für Kriegsgefangene und Feinde‘ (‚bei Kriegsgefangenen und Feinden, Kriegsgefangenen und Feinden gegenüber‘; Dativus incommodi). Unter dieser Auffassung verschwindet auch das Bedenken, das Madvig gegen die Verbindung *bello captis mos esset* mit *accipere ignominiam* äußert (*parum apte bello captis mos esse dicitur accipere ignominiam, quasi ipsorum in ea re actio sit, sine qua mos intellegi nequit*), da an eine Ergänzung von *accipere* nicht zu denken ist. Dem Relativsatze *quod bello captis et hostibus mos esset* würde nun als Hauptsatz genau entsprechen *id pacatae et sociae civitates acciperent*, also: ‚damit nicht, was Kriegsbrauch für Kriegsgefangene und Feinde ist, das friedliche und verbündete Staaten erhalten‘. *Quod* — *id* ist allgemein ausgedrückt, der spezielle Inhalt ergibt sich aus dem Zusammenhange, nämlich ein römisches Präsidium. Das Ungewöhnliche dieser Stelle liegt nun darin, daß, während das Relativum *quod* allgemein geblieben ist, zum Demonstrativum *id* die nähere Bezeichnung des Inhalts als Genetivus partitivus *ignominiae* hinzugetreten ist: *id ignominiae* = *eam ignominiam*, ‚diese Schmach‘, nämlich die Schmach einer römischen Besatzung. Die darin gelegene Unebenheit ist eine von den vielen Freiheiten, deren sich jede Sprache gegen die strenge Konzinnität bedienen kann: ‚damit nicht, was Kriegsbrauch ist für Kriegsgefangene und Feinde, diese Schmach friedliche und verbündete Staaten empfangen‘. Nun noch ein Wort der Erwiderung gegen Madvigs Behauptung: *Nec bene b e l l o c a p t i e t h o s t e s tamquam duo genera copulantur*; wir kommen damit zu einem Hauptpunkte der Erklärung dieser Stelle. *Bello capti et hostes* muß nämlich in enger Beziehung auf *pacatae et sociae civitates* beurteilt werden. *Bello capti* geht auf das Verhältnis zweier Völker zueinander als Bezwungene und Bezwinger, *hostes* dagegen bezieht sich auf die Gesinnung, in der sie zueinander stehen. Jenen entsprechen die *sociae civitates*, d. i. den Bezwungenen und Bezwingern die im Bundesverhältnisse zueinander stehenden Staaten, diesen, den *hostibus*, die *pacatae civitates*,

d. i. den als Feinde sich gegenüberstehenden, die im Friedenszustande befindlichen. Wir haben also hier eine gewählte Symmetrie, und zwar in chiastischer Anordnung, wie wir eine auch schon oben zu 10, 1 gefunden haben. Alle neueren Verbesserungsvorschläge von Madvig, Seyffert, Hartel zerstören diese Symmetrie und sind daher schon deshalb unbedingt abzulehnen.

20, 3. Perseus schickte zu Gentius, dem Könige von Illyrien, Gesandte, um ihn zur Teilnahme an dem Kriege gegen die Römer zu bewegen, aber ohne Vollmacht, auf den Geldpunkt einzugehen: *sine mentione pecuniae, qua unda barbarus inops inpelli ad bellum non poterat.* Alles andere außer *unda* trägt durchaus den Stempel der Echtheit und wird geschont werden müssen. Der Fehler scheint also bloß in *unda* zu liegen; Besserungsversuche sind nur zwei zu verzeichnen. Was Grynäus schrieb: *qua una barbarus inops inpelli ad bellum poterat*, hat fast allgemeine Anerkennung gefunden und steht in allen Ausgaben, mit Ausnahme der Weißenbornschen. Das Mißliche daran ist, daß dabei *non* gewalttätig entfernt wird und nicht abzusehen ist, woher es in den Text sollte gekommen sein. Zur Erleichterung dachte Vahlen an *bellandum*, Zingerle an *bellum Romanum*; keiner von diesen beiden Einfällen eignet sich, das *non* in der Überlieferung zu erklären, und das *Romanum* des Letzteren ist noch dazu eine höchst überflüssige Zutat. Die Schwierigkeit, welche in der Entfernung des *non* liegt, vermeidet Weißenborns Konjektur, der *non data* anstatt *unda* schreibt. Allein einerseits geht diese Änderung doch etwas weit von dem, was in der Handschrift steht, ab und andererseits befremdet der Ausdruck *data* in hohem Grade, da die Geldfrage noch nicht einmal berührt oder in Betracht gezogen (*sine mentione pecuniae*), geschweige denn an eine Auszahlung gedacht werden sollte. Viel näher als diese beiden Vermutungen liegt dem *unda* der Gedanke an *nuda* und das führt zu *nudatus.* Auch dem Sinne nach entspricht *qua nudatus* vollkommen; der König war zur Zeit des Geldes entblößt, seine Kassen standen leer (§ 2 *pecuniam maxime deesse*), und so konnte er in dieser Hilflosigkeit (*inops*) in keinen Krieg sich einlassen. *Qua nudatus barbarus inops* erinnert an XLII 50, 8,

wo Perseus *nudatus ad extremum opibus* genannt wird. *Nudatus aliqua re* ist ein dem Livius sehr geläufiger Ausdruck, z. B. *praesidio nudatam Italiam* (XXVIII 42, 12; vgl. XXIX 4, 7; XXX 2, 5); *hostem nudatum urbibus* (IX 31, 12); *nudata moenibus patria* (XXI 8, 8); *muros defensoribus nudare* (XXI 11, 7); vgl. XXVII 4, 11; XLII 3, 7; XLV 28, 10.

23, 4. Die Mazedonier gingen auf Plünderung aus, während sich unterdessen Philostratus mit seiner Kohorte Epiroten in einen Hinterhalt legte. Als gegen die zerstreuten Plünderer aus Antigonea Bewaffnete hervorbrachen, flohen sie und zogen diese bei ihrer zügellosen Verfolgung in das vom feindlichen Hinterhalte besetzte Tal: *fugientes eos persequentes effusius in vallem insessam ab hostibus praecipitantibus idem occisis, centum ferme captis et ubique prospere gesta re prope stativa Appi castra movent.* Das Verderbnis steckt in den Worten *praecipitantibus idem occisis.* Der Zusammenhang verlangt *praecipitant*, was auch schon in der ersten Ausgabe steht und allgemein angenommen ist; außerdem fehlt, dem *centum ferme captis* entsprechend, ein Zahlwort vor *occisis.* Übereinstimmend rät man auf *mille.* Was ferner die weitere Korrektur der Stelle betrifft, so wird zwischen *praecipitant* und *mille* entweder *ibi* oder *inde* (Weißenborn), auch *ibi ad* (Grynäus) oder *ubi ad* (Harant) eingesetzt. Nimmt man aber an, daß die handschriftliche Überlieferung auf *praecipitantib. idem m. occisis* zurückgehe, so ergibt sich ohne irgendeine Änderung als Lesart: *praecipitant. ibidem mille occisis.* Daß Livius *ibidem* (= *eo ipso loco* ‚daselbst') noch an einer anderen Stelle gebraucht habe, ist mir zwar nicht bekannt, da aber dasselbe hier nicht als Konjektur, sondern als Überlieferung zu betrachten ist, haben wir keinen Grund, das durch die ganze Latinität verbreitete Wort von dieser einzigen Stelle des Livius zu entfernen. Vielleicht brauchte er es hier einmal dem *ubique* gegenüber.

---

27. 9. 19.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 193. Band, 3. Abhandlung

Die Anfänge der chinesischen Geschichtschreibung

Von

A. Rosthorn
korresp. Mitgliede der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 7. Mai 1919

Wien, 1920
In Kommission bei Alfred Hölder
Universitätsbuchhändler
Buchhändler der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Wer sich von Umfang und Inhalt der chinesischen Geschichtschreibung ein Bild machen will, der nehme den Katalog der Kaiserlichen Bibliothek (四庫全書總目) zur Hand, welcher in den Jahren 1772—1790 entstanden ist. Die vier Kammern (四庫) der Bibliothek entsprechen den vier Hauptabteilungen der gesamten Literatur: kanonische Bücher (經), historische Werke (史), Philosophen und Fachschriftsteller (子) und Belletristik: Poesie und Prosa (集). Wir haben es hier nur mit der zweiten Abteilung zu tun, obschon für den Historiker die Kenntnis auch der anderen Abteilungen durchaus unerläßlich ist.

Die historische Literatur ist in zehn Gruppen geteilt, welche wieder in Unterabteilungen zerfallen:

1. Die erste Gruppe umfaßt die eigentlichen dynastischen Geschichten (正史), und zwar: a) die von Amts wegen redigierten Geschichten der 24 Dynastien (二十四史) und b) die von Privatgelehrten verfaßten Geschichten einzelner Dynastien oder Zeitperioden (別史), wie die Geschichte der späteren Han-Dynastie (後漢書) des Hua Tschiao (華嶠), die Chronik der Schu-Han-Dynastie (蜀漢春秋) des Hsi Ts'o-tsch'ï (習鑿齒), die Chronik der 16 Staaten (十六國春秋) des Ts'ui Hung (崔鴻), die Geschichte der Länder südlich des Hua-schan (華陽國志) des Tsch'ang Tschü (常璩), die interne Geschichte der Yuan-Dynastie (元朝秘史) usw.

2. In der zweiten Gruppe haben wir die großen universalgeschichtlichen Werke in chronologischer Anordnung (編年), den allgemeinen Spiegel der Regierungskunst (資治通鑑) des Ssima Kuang (司馬光) und die Leitsätze des allgemeinen Spiegels (通鑑綱目) des Tschu Hsi (朱熹).

3. Die dritte Gruppe enthält Werke, in welchen geschichtliche Episoden und Begebenheit von Beginn zu Ende monographisch behandelt werden (紀事本末), und zwar: a) allgemeine Werke (通體), wie das T'ung-tschien tschi-schï pên-mo (通鑑紀事本末) des Yuan Schu (袁樞), eine Bearbeitung des großen Werkes des Ssïma Kuang, das I-schï (繹史) des Ma Hsiu (馬驌) u. a. und b) spezielle Werke (別體), wie die Darstellungen verschiedener Revolutionen und ihrer Unterdrückung.

4. Die vierte Gruppe bilden Werke über die Geschichte der Verwaltung und der Institutionen (政書). Hierher gehören das T'ung-tien (通典) des Tu You (杜佑), das T'ung-tschï (通志), des Tschêng Tsch'iao (鄭樵) und das Wên-hsien t'ung-k'ao (文獻通考) des Ma Tuan-lin (馬端臨), sowie die Fortsetzungen dieser Werke, welche die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen und des kulturellen Lebens darstellen und eine wichtige Materialiensammlung für eine Kulturgeschichte Chinas bilden. Neben diesen allgemeinen Werken gibt es spezielle Bearbeitungen der Institutionen einzelner Dynastien, wie das T'ang K'ai-yuan-li (唐開元禮), das Ta Tsch'ing hui-tien (大清會典), das Ta Tsch'ing t'ung-li (大清通禮), und nichtamtliche Monographien über einzelne Teile dieses großen Gebietes, wie das Han-Kuan-i (漢官儀) des Ying Schao (應劭) etc.

5. Die fünfte Gruppe umfaßt vermischte historische Schriften (雜史), und zwar: a) Chroniken (綜記), wie die Kuo-yü (國語), die Tschan-kuo-ts'ê (戰國策) u. a., b) Memoiren (瑣記), wie das Schï-schuo hsin-yü (世說新語), das T'ang-tai ts'ung-schu (唐代叢書), das Ming-tschi pi-schï (明季稗史) u. dgl. und c) Verordnungen und Denkschriften (詔令奏議).

6. Die sechste Gruppe enthält Biographien (傳記), entweder a) in der Form von Kollektivwerken, wie das Man-Han ming-tsch'ên tschuan (滿漢名臣傳) oder das Hsien-tschêng schï-lüe (先正事略), beide offizielle Publikationen der

Tsch'ing-Dynastie, oder b) Einzelbiographien, wie die Darstellungen des Lebenslaufes einzelner Kaiser (實錄) oder berühmter Männer (年譜).

7. Die siebente Gruppe enthält geographische Werke (地志), und zwar sowohl allgemeine, wie die Topographien (通志) der einzelnen Provinzen, wie spezielle, z. B. Reisebeschreibungen u. dgl.

8. Die achte Gruppe besteht aus Werken über die geistige Entwicklung (學史), wie die Untersuchungen über die philosophischen Richtungen der Ming-Dynastie (明儒學案) des Huang Tsung-hsi (黄宗羲) oder die Geschichte der Han-Schule unter der regierenden Dynastie (國朝漢學師承記) des Tschiang Fan (江藩).

9. Die neunte Gruppe wird von Werken der historischen Kritik (史論) gebildet. Diese betrifft entweder a) die Methodik (理論), wie das Schï-t'ung (史通) des Liu-Tschï-tschi (劉知幾), oder das Wên-schï t'ung-i (文史通議) des Tschang Hsio-tsch'êng (章學誠) u. a., oder b) die Materie (事論), wie die Li-tai schï-lun (歷代史論) oder das Tu T'ung-tschien lun (讀通鑑論) des Wang Fu-tschï (王夫之) etc., oder c) vermischte Schriften, wie das Nien-êr-schï tscha-tschi (廿二史劄記) des Tschao I (趙翼) oder das Schï-tsch'i schï schang-tsch'üe (十七史商榷) des Wang Ming-schêng (王鳴盛).

10. Die zehnte Gruppe ist ein Anhang (附庸) und enthält a) die Geschichte fremder Länder, wie das Hsi-yü t'u-tschï (西域圖志) oder das Tschï-fang wai-tschi (職方外紀) des Ai Ju-lüe (艾儒略), b) spezielle Untersuchungen (考據), wie das Yü-kung t'u-k'ao (禹貢圖考), und c) Kommentare und Annotierungen (注釋).

Die historische Literatur Chinas ist, wie man sieht, so umfangreich und vielseitig, daß es fast unmöglich ist, sie in ihrer Gänze zu überblicken. Sie ist nach den Worten eines chinesischen Kritikers unermeßlich wie ein Meer von Rauch und Nebel (浩如煙海) und füllt Kästen, die nicht von

Stieren vom Fleck zu bewegen sind (汗牛充棟). Hunderte von namhaften Gelehrten haben daran mitgearbeitet und sie ist die Summe einer mehrtausendjährigen Forschung und Gedankenarbeit. Es könnte auch für Nicht-Sinologen von Interesse sein, etwas über die Genesis dieser hoch entwickelten Wissenschaft zu erfahren. Unter den von mir benützten Werken hebe ich insbesondere die oben zitierten Werke von Liu Tschï-tschi und Tschang Hsio-tsch'êng, sowie eine Studie über die Methoden historischer Untersuchung (史學研究法) von Yao Yung-p'u (姚永樸) hervor.

Die zwei ältesten Geschichtswerke, das Schu (書) und das Tsch'un-tsch'iu (春秋), gehören zu den kanonischen Büchern. Hierher gehört auch das Tso-tschuan (左傳), und früher wurden die Kuo-yü (國語) ebenfalls dazu gerechnet. Da nun Liu Tschï-tschi, der Verfasser des Schï-t'ung, die ganze historische Literatur auf sechs Quellenwerke zurückführt, nämlich auf die vier genannten Werke nebst den Schï-tschi (史記) und den Han-schu (漢書), konnte Tschang Hsio-tsch'êng in seinem Wên-schï t'ung-i behaupten, alle sechs kanonischen Bücher wären eigentlich historische Werke gewesen. Dies trifft indessen nicht ganz zu. Das I (易) ist eine Naturlehre (明道) und der Vorläufer der späteren Philosophenschulen (子部) gewesen. Das Schï (詩) ist eine Sammlung von Poesien und das älteste Werk der späteren Klasse der Belles Lettres (集部). Wenngleich diese Werke gelegentlich auch auf geschichtliche Begebenheiten anspielen und namentlich die Poesien wertvolles Material zur Sittengeschichte enthalten, so bezweckten sie doch nicht von vorneherein die Festhaltung historischer Vorgänge, wie etwa das Schu oder das Tsch'un-tsch'iu. Weit eher lassen sich die Sammelwerke über die Institutionen und Riten (禮) in die Kategorie der historischen Literatur einreihen. Wenn schon also die kanonischen Bücher nicht durchwegs als historische Werke anzusehen sind, so ist es doch richtig, daß die Chronisten oder Archivare (史), der erbliche Stand der Schriftgelehrten, die Hüter und Bewahrer aller Schriftdenkmäler des Altertums waren. So berichtet das Tso-tschuan, Han Hsüan-tsï hätte sich nach Lu begeben, um

bei dem Hofarchivar (太史) Einsicht in die Urkunden zu nehmen, und hätte das I und das Tsch'un-tsch'iu gesehen. Die Chronisten waren eben nicht nur mit der Führung der Annalen, sondern zugleich auch mit der Aufbewahrung aller Staatsurkunden betraut, und die Literatur des Altertums bestand fast ausschließlich aus solchen amtlichen Schriftstücken.

Nach Han Yü (韓愈) hatten die Schriftdenkmäler aller Zeiten den Zweck, entweder Gedanken festzuhalten (紀言) oder Begebenheiten zu registrieren (紀事). An der Spitze der ersteren steht das Schu (尙書), an der Spitze der letzteren das Tsch'un-tsch'iu (春秋). Das Li-tschi (禮記, Kap. 玉藻) sagt, die Handlungen (動) wurden vom ersten (左史), die Aussprüche (言) vom zweiten Chronisten (右史) aufgezeichnet. Das Schu (Kap. 酒誥) spricht von dem t'ai-schï (太史) zur rechten und dem nei-schï (內史) zur linken, und der Kommentator Tschêng (鄭) bemerkt hiezu, der erstere wäre mit der Aufzeichnung der Reden, der letztere mit jener der Handlungen betraut gewesen. Auch der literarhistorische Teil der Han-schu (漢書藝文志) bestätigt, daß der tso-schï die Reden und der you-schï die Handlungen registrierte, und daß die ersteren im Schang-schu, die letzteren im Tsch'un-tsch'iu niedergelegt sind. So durchgängig diese Überlieferung sich in der älteren Literatur wiederholt und so sicher dieselbe auf eine ursprüngliche Trennung der beiden Funktionen schließen läßt, so ist sie doch selbst in den ältesten historischen Werken nicht strenge durchgeführt. Das Tsch'un-tsch'iu ist wohl der typische Repräsentant einer chronologischen Aneinanderreihung nackter Begebenheiten; aber schon das Tso-tschuan, eine Amplifikation und Erläuterung des Tsch'un-tsch'iu, flicht zahlreiche Aussprüche und Anordnungen zeitgenössischer Minister und vornehmer Persönlichkeiten ein, wodurch die Geschichte an Lebendigkeit und Anschaulichkeit sehr gewinnt, der Charakter der Chronik aber einigermaßen verwischt wird. Was aber das Schu betrifft, so bestehen zwar die meisten Schriften der Sammlung — wie schon die Titel besagen — aus Ansprachen und Proklamationen, welche dem Werke den Charakter der Gruppe 5 c geben, würden aber, wenn die Sammlung

vollständig erhalten wäre, ein annähernd vollständiges Bild der ältesten Geschichte Chinas geben. Der wesentliche Unterschied zwischen den historischen Urkunden des Schu und der Chronik des Tsch'un-tsch'iu besteht darin, daß die ersteren in der Regel einen tendenziösen, lehrhaften Charakter haben und die historischen Ereignisse, an welche sie anknüpfen, motivierend beleuchten, während die Chronik eine trockene Aufzählung zum Teil wichtiger, zum Teil aber auch recht trivialer Begebenheiten ist, welche ohne die Erläuterungen des Tso-tschuan fast unverständlich und wertlos wären. Um von dem Inhalte des Schu eine Vorstellung zu geben, seien hier die didaktischen Motive der 28 Stücke des sogenannten neuen Textes angeführt. Das Yao-tien handelt von der Thronentsagung (禪); das Kao-yao mo von dem vertrauensvollen Verhältnis, welches zwischen dem Herrscher und seinen Ministern bestehen soll (君臣交儆); das Yü-kung von der Regulierung der Flüsse (治水); das Kan-schï von der Erbfolge (世及); das T'ang-schï und das Mu-schï von Strafexpeditionen (征誅); das P'an-kêng von der Verlegung der Residenz (遷); das Kao-tsung yung vom Opfer (日祭); das Hsi-po K'an Li und das Wei-tsï vom Untergang der Yin-Dynastie; das Hung-fan vom Vermächtnis eines verstorbenen Staatsmannes (遺臣傳道); das Tschin-t'êng vom Gebet für einen kranken Bruder (兄禱); das Ta-kao von der Vormundschaft des Regenten (攝政); das K'ang-kao, das Tschin-kao und das Tsï-ts'ai von der Unterweisung der Prinzen anläßlich ihrer Belehnung (懿親出封); das Tschao-kao und das Lo-kao von der Errichtung einer zweiten Residenz (營陪都); das To-schï und das To-fang von der Belehrung unbotmäßiger Vasallen (諭頑民); das Wu-i und das Li-tschêng von Instruktionen an den Thronfolger (訓嗣王); das Tschün-tschï vom Festhalten an weisen Beratern (留賢); das Ku-ming von der Thronbesteigung des Kronerben (嗣王即位); das Lü-hsing vom Prinzip der Loskaufung von Strafen (贖); das Wên-hou tschï ming vom Mandat des Schutzherrn (霸); das Fei-schï vom Ursprung des Staates Lu; das Tsch'in-schï von der Prosperität

des Staates Tsch'in. Es erübrigt sich, die 25 Stücke des in der späteren Tschin-Periode ans Licht gekommenen sogenannten alten Textes in gleicher Weise zu analysieren.

Die beiden Methoden, jene des Schu und jene des Tsch'un-tsch'iu, ergänzen sich sehr glücklich; nur liegen die beiden Werke zeitlich sehr weit auseinander und wir sind daher leider für die älteste Zeit auf die nur fragmentarisch erhaltene Urkundensammlung angewiesen, während wir für die spätere Periode keine Originaldokumente, sondern nur die magere Chronik besitzen, welche allerdings durch die Bearbeitung des Tso, wie durch die überlieferten Gespräche der Philosophen (Konfuzius, Menzius u. a.) in reichem Maße ergänzt werden.

Wir verdanken die Überlieferung der kanonischen Bücher, also auch des Schu und des Tsch'un-tsch'iu, ausschließlich der konfuzianischen Schule. Diese hat ihnen aber auch ihren Stempel aufgedrückt. Das Schu stellt nur eine Auslese aus dem viel reicheren Inhalt der Staatsarchive dar — es soll ursprünglich eine Auswahl von nur 100 Stücken aus einer 3240 Stücke umfassenden Sammlung gewesen sein — und sollte vor allem den didaktischen Zwecken des Konfuzius dienen. Ebenso war das Tsch'un-tsch'iu ein lapidarer Auszug aus der offiziellen Chronik von Lu, der nur zu verstehen ist als ein Gerüst oder Schema für die mündlich tradierten Ausführungen im Sinne konfuzianischer Moral- und Staatsphilosophie. Über die Entstehung und das spätere Schicksal der Urkundensammlung geben die Prolegomena zum 3. Bande der Legge'schen Ausgabe der chinesischen Klassiker reichhaltigen Aufschluß; über die Genesis der Annalen von Lu habe ich in der kleinen Schrift ‚Das Tsch'un-tsch'iu und seine Verfasser' meine Ansichten niedergelegt und begründet. Nachdem wir diese beiden ältesten historischen Quellenwerke Chinas kennen gelernt haben, können wir auf die Fortentwicklung der chinesischen Geschichtschreibung eingehen.

Der Typus des Tsch'un-tsch'iu — die Chronik — findet sich in der späteren Zeit wieder in jener Kategorie von Geschichtswerken, welche streng chronologisch angeordnet sind (編年), in den Werken der Gruppe 2 des kaiserlichen Kataloges. Dem Typus des Schang-schu — der pragmatischen Behandlung einzelner Episoden oder Ereignisse — gehören die

Monographien (紀事本末) der späteren Zeit (Gruppe 3 des Kataloges) an. Während hier die Entwicklung eine gerade und offensichtliche war, liegen die Dinge anders bei den Werken der Gruppe 1, der offiziellen oder dynastischen Geschichte (正史). Das älteste und bedeutendste Werk dieser Reihe, das Schï-tschi (史記) des Ssïma Tsch'ien (司馬遷), ist ein enzyklopädisches Werk; es entstand um die Wende des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr., unter der Regierung des Kaisers Wu-ti, der ersten Renaissance, da die klassische Literatur ihre Wiederauferstehung feierte und der Konfuzianismus über die anderen Sekten triumphierte. Dem Verfasser, welcher das erbliche Amt des Historiographen bekleidete und dessen Werk schon von seinem Vater begonnen war, standen alle bekannten Materialien des Altertums zur Verfügung und er rezipierte sie fast vollständig in seine Geschichte. Die kompilatorische Methode bestimmte auch wohl den Plan des Werkes, der für alle späteren dynastischen Geschichten vorbildlich blieb. In diesem Plane sind sowohl die zwei Hauptrichtungen der älteren Geschichtschreibung, wie auch die Anlage zu der Spezialisierung künftiger Zeiten ersichtlich. Der Haupttext, die eigentlichen Denkwürdigkeiten der einzelnen Kaiser (本紀), gehören der Kategorie der Annalen (編年), die Abhandlungen (書) und Biographien (列傳) jener der Monographien (紀事本末) an, und zwar behandeln die ersteren die verschiedenen Institutionen, die letzteren die einzelnen Persönlichkeiten. Diese Unterscheidung ist bereits im Schu vorbereitet, denn man kann in den Stücken Yü-kung, Tschou-kuan, Ku-ming und Lü-hsing die Vorläufer der Abhandlungen über die staatlichen Einrichtungen, in anderen Stücken die Elemente der späteren Biographien erkennen, z. B. im Ta Yü-mo eine solche des Yü, im Kao-yao-mo eine solche Kao-yao's, im Wei-tsï eine solche des Wei-tsï, im Hung-fan eine solche des Tschi-tsï und im Tschin-t'êng eine solche des Tschou-kung. Auch zu anderen Gruppen der späteren historischen Literatur, welche im Schï-tschi noch nicht gesondert erscheinen, finden sich bereits Ansätze im Schu. Die Mehrzahl der Stücke, so die Stücke 3 bis 5 der Yü-schu, 2 und 4 der Hsia-schu, 1 bis 10 der Schang-schu, und 1, 2, 5, 7—15, 17—19, 21, 23—26 und 28 der Tschou-

schu gehören in die Gruppe der Edikte (詔令) und Throneingaben (奏議), Gruppe 5 c des kaiserlichen Kataloges. Das Pi-schï und das Tsch'in-schï sind Dokumente aus den Archiven der Lehensfürsten, welche zu den Memoiren (載記) zu rechnen sind. Die Instruktionen an Hsi-ho im Yao-tien kann als das erste Dekret über die Zeitrechnung (時令) angesehen werden; das Yü-kung ist die älteste geographische Urkunde (地理), das Tschou-kuan ist ein Traktat über die Beamtenorganisation (職官), das Wu-tschêng. das Hung-fan, das Litschêng und das Lü-hsing sind Schriften über Politik (政書) usw.

Die Abhandlungen über die Institutionen (im Schï-tschi schu 書, im Han-schu tschï 志 genannt) sind nach Liu Tschï-tschi größtenteils aus den im Kanon enthaltenen Schriften über die Riten (禮) geschöpft. Die chinesische Bezeichnung li ist durch das Wort Riten nur unvollständig wiedergegeben; sie bezeichnete im Altertum sowohl die religiösen Vorschriften (大經), wie auch die bürgerlichen Gesetze (大法), welche ja in frühester Zeit zusammenfielen. Die Schriften über das li enthielten daher die Normen sowohl des politischen, wie des sozialen und religiösen Lebens. Im I-li sind die Formalitäten und Regeln (儀節) bei der Hutanlegung (冠), der Eheschließung (昏), der Trauer um Verstorbene (喪), den Opfern (祭), Festmählen (鄉相見), Präsentationen am Hofe (朝聘), beim Abschlusse von Bündnisverträgen (會盟) und bei militärischen Unternehmungen (征伐) niedergelegt. Das Tschou-li hingegen ist eine Abhandlung über die Beamtenschaft und ihre Funktionen. Aus ihr erfährt man das wichtigste über die alte Astronomie (天文), die Topographie (地理), die Riten und die Musik (禮樂), die militärische Organisation und die Justiz (兵刑), die Landwirtschaft (農田), die Flußregulierung (水利), die Vorratswirtschaft (倉儲), das Zoll- und Marktwesen (關市), die Steuern und Frohndienste (賦役), das Unterrichtswesen (學校), die Beamtenorganisation (職官) und das System der Beamtenrekrutierung (選舉), — also gerade jene Einrichtungen und Verhältnisse, welche die Abhandlungen

oder Traktate der späteren Geschichte darstellen wollen. Die gesellschaftlichen Normen (法 制) und die staatliche Ordnung (政 治), Regierung (政) und Sittengesetz (法) sind für den Chinesen in dem einen Begriff li (禮) vereinigt.

Im Altertum war das Amt des Chronisten (史 官) ein sehr wichtiges und angesehenes. Sämtliche Staatsdokumente (朝 章) und Urkunden (國 故) waren seiner Obhut anvertraut. Die Chronisten unterstanden unmittelbar dem Kultusminister (宗 伯), welcher den höchsten Rang unter den Würdenträgern einnahm. Von den acht Traktaten des Schï-tschi steht jenes über Riten und Musik an erster Stelle. Im Kapitel K'ung-tsï schï-tschia des Schï-tschi heißt es: Mit dem Niedergang der Tschou-Dynastie gerieten Musik und Riten in Verfall und die Denkmäler der Poesie und Geschichte gingen verloren. K'ung-tsï (Konfuzius) erforschte die Einrichtungen (禮) der drei Dynastien und brachte die historischen Schriftdenkmäler in Ordnung usw. Man ersieht hieraus, wie innig der Zusammenhang zwischen Recht und Sitte einerseits und der Geschichte andererseits gedacht war. Die Werke der Gruppe 4 des kaiserlichen Katalogs können als eine direkte Fortsetzung der Traktate über die Institutionen angesehen werden.

Der Vorbildlichkeit des Tsch'un-tsch'iu für die chronologische Geschichtschreibung ist bereits gedacht worden. Es muß jedoch erwähnt werden, daß uns außer dem Texte des Tsch'un-tsch'iu drei Bearbeitungen vorliegen, welche in einem wichtigen Punkte voneinander abweichen. Das Tso-tschuan, die wertvollste dieser Bearbeitungen, legt das Schwergewicht auf die Materie (本 事) und bringt eine Unmenge kollateraler Daten und Zusammenhänge, durch welche der magere Text erst verständlich wird. Die beiden anderen Versionen, jene des Kungyang und des Kuliang, beschäftigen sich mehr mit der Methodik (書 法), der Ableitung historischer Gesetze. Alle drei sind Erläuterungen zur Chronik; für den Literarhistoriker (經 學) sind sie Kommentare (傳), für den Historiker (史 學) Kritiken (評). So wie die Tendenzen der drei tschuan auseinandergehen, so zeigen sich die verschiedenen Richtungen auch in der späteren Geschichtschreibung. Ssïma Kuang im

Tsï-tschï t'ung-tschien betont mehr die positive, materielle Seite, Tschu Hsi im T'ung-tschien kang-mu mehr die raisonierende, philosophische Seite der Geschichte. Die neunte Gruppe des kaiserlichen Katalogs, welche die historische Kritik umfaßt, ist in analoger Weise eingeteilt in Kritik der Methodik und Kritik der Realien.

Auch die Philosophen kommen als Geschichtsquellen in Betracht und ihre Werke sind mit den Memoiren (傳 記) späterer Zeiten vergleichbar. Das Lun-yü und Mêng-tsï enthalten viele Betrachtungen über verflossene und zeitgenössische Könige, Fürsten, Minister und vornehme Familien, über die Länder, die sie bereisten, und die Menschen, mit welchen sie verkehrten. Deshalb sind die Kapitel des Schï-tschi, welche von K'ung-tsï und seinen Schülern handeln, das K'ung-tsï schï-tschia und das Tschungni ti-tsï lie-tschuan, zur größeren Hälfte nur Auszüge aus dem Lun-yü; und im Vorwort zum Kapitel Schï-er tschu-hou nien-piao ist gesagt, Mêng-tsï hätte einen Auszug aus dem Tsch'un-tsch'iu gemacht, den der Autor benützt hätte. Die Memoiren sind also sowohl die Grundlagen der meisten Biographien (Gruppe 6 des kaiserlichen Katalogs), als auch die Hauptquelle der Geschichte des geistigen Lebens (Gruppe 8 des kaiserlichen Katalogs) gewesen.

Das Kuo-yü und das Kuo-ts'ê erscheinen noch im literarhistorischen Teile der Han-schu als ein Anhang zum Tsch'untsch'iu, also unter die kanonischen Bücher aufgenommen. Im Katalog der kaiserlichen Bibliothek sind sie unter die vermischten Geschichten (Gruppe 5) eingereiht. Vom Tsch'untsch'iu unterscheiden sie sich schon in methodischer Hinsicht, insoferne hier das rein chronologische Prinzip vorherrscht, während dort die historischen Begebenheiten nach den einzelnen Staaten geordnet sind. Die Geschichte der einzelnen Staaten wird von den Historikern verschieden behandelt, je nachdem sie anerkannte Lehenstaaten oder aber abgefallene oder unabhängig konstituierte Länder waren. Die ersteren sind im Schï-tschi in die Geschichte der Adelsgeschlechter (世 家) aufgenommen; die letzteren wurden als Rebellenstaaten (僭 亂 諸 國) behandelt, deren Geschichte als solche illegitimer Dynastien (僞 史) oder usurpierter Herrschaft (霸 史)

bezeichnet wird. Das Kuo-yü und das Kuo-ts'ê dürfen als Sammlungen von Materialien zur Geschichte der Fürstengeschlechter angesehen und den Schï-tschia des Schï-tschi an die Seite gestellt werden. Ähnliche Werke sind das spätere Wu yüe tsch'un-tsch'iu (吳越春秋) und das Yüe-tschüe-schu (越絕書).

Aus dem Gesagten dürfte ersichtlich geworden sein, wie die zwei Hauptquellen der alten Geschichte, die Urkunden der Staatsarchive und die Chroniken in dem großen Werke des Ssïma Tsch'ien vereinigt und durch kollaterale Quellen, wie die Memoiren der Philosophen und die Kodifikationen der Riten, ergänzt wurden. Die wichtigsten Gruppen der neueren Geschichtschreibung waren im Schï-tschi bereits angebahnt und die Ansätze zu denselben sind schon in den Schu und den Li zu erkennen. Es könnte von Interesse sein, nun auch jene Momente zu untersuchen, welche die Geschichtschreibung überhaupt erst angeregt und ihre Richtung bestimmt haben. Wissenschaft um ihrer selbst willen zu treiben liegt den Völkern in den Anfängen ihrer Entwicklung vollkommen fern. Wie lange hat es gebraucht, bis die Astronomie sich von der Astrologie losgelöst hat und die Beobachtung der Tier- und Pflanzenwelt nicht mehr nur der Heilkunde dienstbar war! So ist wohl jede Wissenschaft von dem Bestreben ausgegangen, irgendein praktisches Bedürfnis zu befriedigen.

Es ist höchst bezeichnend, daß die Schriftdenkmäler des Altertums, darunter auch die historischen Schriften, zum chinesischen Kanon gehören, also eigentlich religiöse Schriften waren. Es ist schon erwähnt worden, daß die Chronisten und Archivare dem Kultusminister unterstanden, und es scheint, daß sie zugleich die Funktionen des Astrologen versahen, weshalb das Zeichen 史 sowohl durch Historiograph wie durch Astrolog übersetzt wird. Dies ist ein Fingerzeig, daß religiöse Motive den Anfängen der Geschichtschreibung nicht fremd waren, und zwar in verschiedener Weise. Erstens hat der Kult des Himmels (敬天) sehr früh zur Beobachtung der Gestirne, zur Berechnung der Jahreszeiten und zur Fixierung des Kalenders geführt, welche Funktionen nach dem Tschou-li dem t'ai-schï (Oberastrologen und ersten Chronisten) übertragen waren. Alle unregelmäßigen Erscheinungen, wie Sonnen- und Mondfinster-

nisse, Kometen u. dgl. wurden als Warnungen des Himmels gedeutet und sorgfältig registriert. Ein gut Teil der Eintragungen in den Annalen beschäftigt sich mit solchen Phänomenen. Die kosmologische Theorie der Sukzession der fünf Elemente (五行) nimmt einen breiten Raum in den ersten dynastischen Geschichten ein. Zweitens hat der Ahnenkult (尊祖) einen großen Einfluß auf das Geistesleben überhaupt und die Geschichte im besonderen genommen. Das Li-tschi (Kap. Li-yün) sagt: der Vornehme (君子) wendet sich der Vergangenheit zu und pflegt das Althergebrachte (反本修古); er läßt seinen Ursprung nicht in Vergessenheit geraten. Daher der Wert, welcher auf die genaue Führung der Genealogien (譜牒) gelegt wird, welche eine wichtige Hilfswissenschaft der Geschichte bilden. Die dynastischen und Familientraditionen waren vielleicht der ursprünglichste Antrieb zur Geschichtschreibung. Sie füllen den größten Teil der Geschichte aus; im Schï-tschi behandeln die Kapitel über die ‚erblichen Familien' (世家) die Geschichte der Fürstengeschlechter, die ‚genealogischen Tabellen' (世系表) enthalten die Stammbäume der führenden Staatsmänner, die Biographien (列傳) die Vorfahren und Nachkommen der großen Männer. Die Vertiefung in die Vergangenheit (追遠), welche nach Tsêng-tsï die Grundlage ist, aus der die Tugend und Moral der Völker ihre Kraft schöpft (民德歸厚), ist zugleich der Anfang der Geschichte.

Die Stammes- und Sippenordnung der ältesten Zeit ist nach und nach hinter den territorialen Zusammenschluß zurückgetreten und damit der Lokalpatriotismus erwacht. Beide, die Zusammengehörigkeit nach Siedlungsbezirken (一方之羣) und nach der Abstammung (一族之羣) bestanden lange Zeit hindurch nebeneinander. Das Sozialgefühl (合羣) wurde jedenfalls bewußt gefördert. Von den Liedern (詩) sagt K'ung-tsï, sie erzögen zum Sozialbewußtsein (可以羣), und Hsün-tsï spricht von dem Wert der Riten (禮) für die Sozialisierung des Volkes (使人之羣). Der Lokalpatriotismus, welcher im Zeitalter des Feudalismus stark überhandnahm, kommt im Tsch'un-tsch'iu sehr deutlich zum Ausdruck; es

kann geradezu als eine Regel bezeichnet werden, daß dem eigenen Staate vor den anderen Staaten des Reiches und diesen wieder vor den fremden Ländern der Vorzug eingeräumt wird (內其國而外諸夏、內諸夏而外夷狄). Auch zeigt sich schon in dieser ältesten uns erhaltenen Chronik die Tendenz, die Mängel des eigenen Landes zu vertuschen (諱國惡). In einem Kriege mit einem anderen Staate wird von dem eigenen Feldzuge gewöhnlich als von einer Strafexpedition (伐某), von jenem des Feindes hingegen als von einem Raubüberfall (入寇) gesprochen.

Von den ältesten Zeiten galt die Fürsorge für das Volk (保民) als die wichtigste, wenn nicht die einzige Funktion des Staates. In den sechs Statuten (六典) im Tschou-li sind die Funktionen des ersten Ministers definiert; es gehörte zu seinen Pflichten, das Volk einzuteilen, zu beruhigen, einträchtig zu machen, seine Lasten auszugleichen, es in Schranken zu halten und für seine Ernährung zu sorgen. Dieser demokratische Zug kommt auch in den Abschnitten über Ernährung und Produktion (食貨), Landbesitz und Abgaben (田賦), Volkszählung (戶口) und Riten und Musik (禮樂) der späteren Geschichte zum Ausdruck. Durch Einfluß auf die Sitten (正德), den Wohlstand (利用) und die Fruchtbarkeit (厚生), mit einem Worte durch die Pflege der Volkswohlfahrt soll das Solidaritätsgefühl geweckt werden (合其羣). Auch der Heroenkult (崇聖) hat dazu beigetragen, die soziale und nationale Gesinnung des Volkes zu heben. Daß K'ung-tsï im Schï-tschi ein Platz unter den Schï-tschia (den Fürstengeschlechtern) eingeräumt wurde, war eine Ehrung, wie sie keinem anderen Weisen oder Würdenträger zuteil wurde.

Haben wir bisher die Äderchen aufgespürt, welche die Quelle der Geschichte speisten, so begegnen wir sehr bald auch einem bewußten politischen Motiv. Ssïma Tsch'ien sagt vom Schu, es verzeichne die Taten der früheren Könige und sei deshalb nützlich für die Regierung (長於政). Man kann wohl sagen, daß es keine Geschichte gibt, welche nicht Beziehungen aufwiese zum Zeitalter ihrer Abfassung (無關於世者), und auch keine, die nicht beflissen wäre, die Politik

zu beleuchten (不詳於治者). Es ist ein ausgesprochener Zweck der Geschichte, die Ursachen des Aufstieges und des Verfalles der Dynastien (興衰) nachzuweisen, welche auf die Vorzüge und Mängel der Regierung (政治之得失) zurückgeführt werden. In den dynastischen Geschichten werden diese in den Memoiren und Biographien vielfach erörtert; andere Werke wie das T'ung-tschien des Ssïma Kuang und das Kang-mu des Tschu Hsi sind direkt diesem Zwecke gewidmet. Die Geschichte der öffentlichen Einrichtungen (沿革), d. i. Untersuchungen über die gute und schlechte Wirkung solcher Einrichtungen (制度之善否), finden sich in den Abhandlungen (志) der dynastischen Geschichten und bilden speziell den Gegenstand solcher Werke wie Tu Yous T'ung-tien, Tschêng Tsch'iaos T'ung-tschï und Ma Tuanlins Wên-hsien t'ung-k'ao. In den Werken der ersten Kategorie werden Fragen, wie die, weshalb diese Dynastie so lang, jene so kurz regiert habe, welchen guten Einfluß die Pflege der Klassiker, die Loyalität, die Philosophie und die Kunst, welchen schädlichen Einfluß eine korrupte Beamtenschaft, übermächtige Statthalter, Eunuchen oder die Verwandtschaft der Kaiserinnen auf das Schicksal der Staaten genommen haben, ausführlich erörtert. Die Werke der zweiten Kategorie belehren uns darüber, inwiefern das territoriale Verwaltungssystem (郡縣) sich von dem Lehensystem (封建) unterscheidet oder das Neunfeldersystem (井田) von dem System des unbeschränkten Gutsbesitzes (阡陌), ob das Prüfungsystem (科舉) oder das Klientensystem (賓興) für die Auswahl der Beamten den Vorzug verdient, und das Werbesystem (召募) oder die Wehrpflicht (治賦) die bessere Organisation des Heeres ergibt. Jene sucht an der Hand der Geschichte nachzuweisen, wie sich gute oder schlechte Regierungen gebildet und wohin sie geführt haben; diese beschreibt die verschiedenen Systeme und zeigt die technischen Mittel zu einer geordneten Verwaltung auf. Hält man beide zusammen, so ist die Kunst der Regierung erschöpfend erschlossen. Darum sagt Ssïma Tsch'ien in einem Schreiben an Jên An, er hätte das Schï-tschi verfaßt, um die Harmonie zwischen dem Himmel und der Menschheit herzu-

stellen und die Handlungen der Zeiten zu verknüpfen. Der Kaiser Schên-tsung der Sung-Dynastie ließ vor den Titel des ihm gewidmeten T'ung-tschien die Worte tsï·chï (資 治), d. h. zu Nutz und Frommen der Regierung, setzen. In Hus Vorwort zu demselben Werke wird gesagt, der Verfasser hätte bezweckt, dasjenige hervorzuheben, was für den Aufstieg und Niedergang der Dynastien und für das Wohl und Wehe (休 戚) des Volkes von Bedeutung ist, so daß das Gute als Vorbild, das Böse als Warnung dienen möge. Ähnlich sagt Tu You von seinem T'ung-tien, er hätte eine Auswahl der Texte getroffen, welche die Schicksale der Menschen beleuchten und in der Politik praktische Anwendung finden könnte.

Das alte Wörterbuch Schuo-wên (說 文) definiert den Chronisten (史) als denjenigen, der Begebenheiten registriert (記 事), und fügt hinzu, das Zeichen 史 sei zusammengesetzt aus 又 die Hand und 中 = 正, die Mitte, die Wahrheit. Konfuzius sagt von Tung Hu, er war ein guter Chronist, denn seine Darstellung zeige keine Parteilichkeit (書 法 不 隱). Damit wird als die wesentlichste Eigenschaft des Historikers die Wahrhaftigkeit hervorgehoben. Konfuzius bezeichnet es als einen Fehler des Chronisten, wenn er die Form über den Inhalt stelle (文 勝 質). Nach Pan Ku (班 固) wurde das Werk des Ssïma Tsch'ien von Liu Hsiang und Yang Hsiung als schï-lu (實 錄), eine Aufzeichnung der Tatsachen, bezeichnet; es ist das höchste Lob, welches einem Historiker gespendet werden kann. Der Wert der Wahrhaftigkeit in der Geschichte, meint Yao Yung-p'u, liegt darin, daß die Menschen dadurch zum Guten angespornt und vom Bösen abgehalten werden. Es gelte für die Geschichte, was Tschêng Hsüan (鄭 玄) vom Buche der Lieder sagt, daß sie nämlich Lob und Tadel (美 刺) gerecht verteilen. Durch Anerkennung von Verdienst und Tugend werden diese gefördert, durch Kritik von Fehlern und Lastern wird diesen abgeholfen. Denn, wie Fan Ning (范 甯) von der im Tsch'un-tsch'iu geübten Kritik (褒 貶) sagt: Ein Wort des Lobes (in der Geschichte) gewährt mehr Glanz als die Verleihung des prächtigsten Hofkleides, ein Wort des Tadels bringt mehr Schande als eine körperliche Züchtigung auf öffentlichem Markte.

Zum Verständnis der Geschichte gehört die Kenntnis ihrer Entstehung. Wir haben diese nur bis zu jenem Punkte verfolgt, wo sie mehr oder weniger stereotyp wurde. Ihre Fortführung bis in die neueste Zeit und eine kritische Besprechung der historischen Literatur würde eine umfangreiche Arbeit erheischen. Die vorstehende Skizze dürfte aber auch ein Urteil über den historischen Wert der Daten der chinesischen Geschichte gestatten. Die Vorzüge und Mängel der letzteren sind angedeutet worden. Es verdient jedoch hinzugefügt zu werden, daß die historische Kritik der letzten 250 Jahre den Stoff recht gründlich durchgesiebt und die Spreu vom Weizen zu trennen verstanden hat. Wer über den gesamten Apparat verfügt, dem steht eine Fundgrube des historischen Wissens offen, wie sie kein anderes Land besitzt. Die chinesische Geschichte liegt vor uns wie ein offenes Buch: man muß es nur lesen können und wollen.

Anhang.

Eine moderne Kritik der chinesischen Geschichte.

Für denjenigen, welcher in der Lage ist, sich ein selbständiges Urteil über den Wert der chinesischen Geschichte zu bilden, mag es von Interesse sein, wie ein gelehrter, aber bereits europäisch denkender Chinese darüber urteilt. Herr Liang Tsch'i-tsch'ao (梁啓超), ein moderner Schriftsteller, dem wir viele wertvolle Arbeiten vorwiegend politischen Inhalts verdanken, hat vor mehreren Jahren ein Essay über die historische Literatur Chinas (中國史界革命案) geschrieben, welches verdient, in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Es scheint am Platze, im Anschlusse an die vorstehende Schrift Herrn Liang zu Worte kommen zu lassen. In manchem, was er sagt, hat er Recht; anderes, was er tadelt, erscheint uns geradezu lobenswert. Worin wir ihm beipflichten und worin unsere Ansichten differieren, ergibt sich aus dem Zusammenhalt mit obiger Studie und braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden.

Die historische Literatur Chinas, sagt Liang Tsch'i-tsch'ao, ist unermeßlich wie ein Meer von Nebel und Rauch; sie füllt Magazine, welche keine Stiere vom Fleck bewegen können. Die Liste der namhaften Historiker zählt mehrere hundert Namen und zeigt die allmähliche Entwicklung der Wissenschaft seit zwei Jahrtausenden. Und doch, wenn man genauer hinsieht, so bemerkt man, daß in dieser Reihe ein Glied dem andern gleicht (陳陳相因) wie ein Dachs dem andern (一邱之貉). Keiner hat der Welt etwas Neues erschlossen oder dem Volke die Früchte der Wissenschaft zugänglich gemacht. Dies kann auf vier Ursachen zurückgeführt werden:

1. Die Historiker kennen nur die Dynastien (朝廷) und nicht den Staat oder das Volk (國家). Es ist

oft gesagt worden, die 24 Geschichten wären keine Geschichte im wahren Sinne des Wortes, sondern vielmehr die Familienchroniken (家譜) von 24 Geschlechtern. Wenn schon etwas Übertreibung in dieser Behauptung liegt, ist sie doch zutreffend, was den Geist dieser Historiker betrifft. Die letzteren behandeln das Reich als eine Domäne des jeweiligen Herrschers und daher bestehen ihre Werke in der Aufzählung der Umstände, unter welchen eine Dynastie zur Herrschaft gelangt ist, wie sie die Regierung ausgeübt hat und weshalb sie endlich untergegangen ist. Was außerhalb dieses Rahmens liegt, darüber erfährt man nichts. Einst nannte jemand das Tso-tschuan ein Buch der Raufhändel (相斫書); man könnte die 24 Geschichten als eine Serie unzusammenhängender Berichte über große Raufhändel nennen. Selbst ein so weiser Mann wie Ssïma Kuang hat sein T'ung-tschien ausschließlich von dem Gesichtspunkte aus geschrieben, daß es den Herrschern zur Belehrung dienen möchte, und seine Dissertationen sind Muster aufrichtiger, an den Thron gerichteter Ermahnungen. Die Historiker haben eben von jeher für die Fürsten und Minister gearbeitet und es gibt kein Werk, das für das Volk geschrieben wäre. Auf der Verkennung des Unterschiedes zwischen Reich und Dynastie beruhen die Streitfragen über legitime und illegitime Thronfolge (正統閏統) und die verschiedenartige Darstellung (筆法) einer und derselben Handlung, je nachdem sich dieselbe vor oder nach der Thronbesteigung oder vor oder nach dem Sturze (鼎革前後) zugetragen hat. So erscheinen im Hsin wu-tai schï des Ouyang und im T'ung-tschien kang-mu des Tschu-tsï dieselben Personen heute als Banditen, morgen als Helden, dieser als Mandatar des Himmels, jener als ruchloser Rebell. Wie wenn Maden und Würmer im Kote wühlen und man streitet sich über den Geschmack, wie wenn der große Affe von den kleinen umgeben ist und man streitet sich über ihre Zahl (Tschuang-tsï), also täuschen die Geschichtschreiber sich selbst und andere.

2. *Die Historiker kennen nur die Individuen und ignorieren die Gesamtheit.* Die traditionelle Geschichte ist eine Bühne der Heroen (英雄之舞臺); sieht man von den Heroen ab, so bleibt von der Geschichte nichts übrig. Für den wahren Historiker sollen die Menschen nur das Ma-

terial der Geschichte und die Geschichte soll nicht bloß eine Porträtgalerie von Menschen sein; für ihn sind die Menschen Typen, Symbole (代表) ihrer Zeit und nicht etwa das Zeitalter nur ein Postament oder ein Hintergrund (附屬) für die Menschen. In den Geschichtswerken Chinas dagegen folgen sich die Biographien der Herrscher und Untertanen wie die Steine am Strande, eine ungeordnete unorganische Masse; in Wahrheit sind sie nichts weiter als Sammlungen zahlloser Nekrologe (墓志銘). Was der Geschichte einen Wert verleiht, ist die Darstellung der Wechselwirkungen (交涉) in der menschlichen Gesellschaft, ihrer Rivalitäten und Kämpfe (競爭), ihrer Gruppen- und Parteibildungen (團結), der Verhältnisse ihres Wachstums (休養) und ihrer Vermehrung (生息), sowie des gemeinsamen Fortschritts (進化), so daß in den Herzen späterer Generationen Nationalgefühl und Patriotismus geweckt werden. Die Historiker Chinas sind zwar zahlreich wie Weißfische, aber man kann nicht behaupten, daß auch nur einer unter ihnen diesen Anforderungen gerecht geworden wäre.

3. Die Historiker wandeln nur in den Spuren der Vergangenheit (陳迹) und nehmen keine Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart. Bei jedem literarischen Werke ist der leitende Gedanke (宗旨) das wichtigste; sollte die Geschichte allein eine Ausnahme machen und nichts weiter als eine Sammlung von Denksteinen (紀念碑) für längst verstorbene Menschen und von Lobeshymnen (歌舞) auf längst vergangene Taten sein? Ich denke, nein; sie sollte vielmehr die lebende Generation in Stand setzen, aus Selbsterkenntnis und Erfahrung Nutzen zu ziehen. In anderen Ländern ist die Geschichte um so ausführlicher, je mehr sie sich der Gegenwart nähert. In China hingegen darf die Geschichte einer Dynastie vor ihrem Untergang nicht ans Tageslicht kommen. Dies gilt nicht nur für die offizielle Geschichtschreibung, sondern für jede Art derselben. So beginnt das T'ung-tschien des Ssïma Kuang mit der Periode der Fehdestaaten (Tschan-kuo) und endet mit den fünf Dynastien (Wu-tai). Gesetzt den Fall, daß eine Dynastie ewig am Ruder bliebe, so hätte die Geschichte ein Ende, und wenn, wie in Japan,

dieselbe Dynastie seit Jahrtausenden regierte, so hätte sie nie einen Anfang gehabt. Ssïma Tsch'ien führte seine Geschichte bis in die Regierungszeit des Kaisers Wu-ti fort und sein Werk enthält nicht wenig Anstößiges. Das Amt des Geschichtschreibers ist eben ein göttliches (天職) und steht über allen Parteien. Aber in späterer Zeit ist die absolute Monarchie immer stärker geworden, der demokratische Geist ist immer mehr geschwunden und der Historiker meinte, ausschließlich der Dynastie wegen da zu sein. Wäre dem nicht so, er hätte, wenn er schon eine Kritik (忌諱) des regierenden Hauses vermeiden wollte, über die Zustände des Landes sehr vieles zu berichten gehabt. Man findet jedoch hierüber so gut wie nichts und wer heute eine Geschichte der letzten 268 Jahre (der Tsch'ing-Dynastie) schreiben wollte, hätte kein Werk, auf das er sich stützen könnte. Außer der amtlichen Korrespondenz (官牘), welche nichts als schmeichelhafte und unterwürfige Phrasen enthält, hat man nichts als Klatsch (口碎), Gerüchte (影響) und Mutmaßungen (疑似). Daneben gibt es einige Werke von Ausländern, welche einzelne Bruchstücke, Episoden der Geschichte behandeln; doch im allgemeinen vermag von Ausländern nicht einer unter hundert die Verhältnisse eines fremden Staates richtig zu beurteilen, am wenigsten diejenigen eines Staates wie China, der sich bisher gänzlich abgeschlossen hat. Ein Sprichwort sagt: Im Altertum bewandert zu sein und die Gegenwart nicht kennen, heißt stagnieren (陸沈). Stagnation ist das Grundübel unserer Nation, an welchem die nationale Geschichtschreibung nicht zum geringsten die Schuld trägt.

4. Die Historiker beschäftigen sich mit Tatsachen (事實) und ignorieren die Philosophie der Geschichte (理想). Der menschliche Körper ist aus etlichen 40 histologischen Bestandteilen aufgebaut und doch kann man aus diesen Bestandteilen keinen Menschen machen, denn es fehlt die Seele. Was die Seele für den Menschen, das ist die Philosophie in der Geschichte. Die menschliche Gesellschaft zerfällt in kleinere Gemeinwesen, eine längere Ära in kürzere Perioden; die Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen, die Aufeinanderfolge der einzelnen Perioden zeigt eine ge-

setzmäßige Entwicklung. Vermag der Historiker diese zu erkennen, vermag er aus den Ursachen die Wirkungen abzuleiten, an der Hand der geschichtlichen Erfahrung die im Werden begriffenen Tendenzen aufzudecken, dann hat sein Werk einen aktuellen Wert für die Mitmenschen. Die chinesischen Historiker hingegen registrieren einfach Tatsachen: an dem und dem Tage ereignete sich dies oder jenes; was aber die Entstehungsgeschichte dieser Tatsachen, ihre näheren und ferneren Ursachen, ihren Zusammenhang mit anderen Begebenheiten und ihre Wirkung auf die Gegenwart und Zukunft betrifft, darüber schweigt die Geschichte. Deshalb gleicht die ganze Geschichte einem Wachsfigurenkabinet; sie ist starr und leblos; wer sie liest, strengt sich umsonst an. Die chinesische Geschichte ist nicht ein Instrument der Aufklärung, sondern der Verdummung.

Die vorstehenden Erwägungen genügen, meint Liang Tsch'i-tsch'ao, zu einer richtigen Abschätzung der mehrtausendjährigen Geschichte Chinas. Trotzdem hebt er noch zwei weitere Mängel hervor:

1. Die Historiker verstehen es, Material anzuhäufen (鋪叙), nicht aber, eine richtige Auswahl zu treffen (別裁). Herbert Spencers Beispiel von des Nachbars Katze, welche Junge bekommen hat, als ein Faktum, welches jedermann als belanglos erkennt, weil es mit anderen Tatsachen in keinem Zusammenhang steht und auf das menschliche Leben keinen Bezug hat, ist nicht nur auf viele der älteren Geschichtswerke Europas, sondern in noch höherem Maße auf die Geschichte Chinas anwendbar. Hier liest man z. B., an diesem Tage war eine Sonnenfinsternis, an jenem ein Erdbeben; an einem solchen Datum wurde So und So zum Thronfolger ernannt, an einem solchen ist dieser oder jener Minister verschieden u. s. f. In diesem Stile geht es weiter und Folianten sind angefüllt (滿紙塡塞) mit dieser Sorte von Tatsachen. Bisweilen liest man einen Band durch und findet darin nicht einen Gedanken, der wert wäre, dem Gedächtnis eingeprägt zu werden. Da ist das T'ung-tschien, dessen Kompilation 19 Jahre in Anspruch nahm und welches gerade wegen der sorgfältigen Auswahl des Stoffes einen hohen Ruf genießt; wenn man es heute mit den Augen eines euro-

päischen Historikers prüft, so findet man, daß von dem großen Werke nur zwei bis drei Zehntel zu brauchen sind. Es enthält z. B. eine große Menge von Denkschriften an den Thron, weil es vor allem den Zweck verfolgte, den Landesherrn über die Tagesfragen aufzuklären; wer es aber heute liest, wird durch diese Weitschweifigkeit nur abgestoßen. Wie es mit den anderen Geschichtswerken steht, läßt sich denken. Von einzelnen Werken, wie dem Hsin Wu-tai schï, kann man sagen, daß in ihnen die wichtigsten Angelegenheiten übergangen und fast nur gleichgültige Dinge enthalten sind. Wollte man das Geschichtsstudium in China regeln, man wüßte wirklich nicht, wie man es anzufangen hätte. Da sind die 24 dynastischen Geschichten, die neun t'ung (T'ung-tien, T'ung-tschï, T'ung-k'ao usw.), das T'ung-tschien und das Hsü T'ung-tschien, das Ta Tsch'ing hui-tien, das Ta Tsch'ing t'ung-li, die Schï-tsch'ao schï-lu, die Schï-tsch'ao schêng-hsün etc. etc. Keines dieser Werke kann entbehrt werden; wird nur eines derselben übergangen, so läuft man Gefahr, Wichtiges zu übersehen. Will man auch nur diese wenigen Werke studieren und könnte man im Tage 10 Bände durchnehmen, so gehört schon ein Studium von 30—40 Jahren dazu. In Wirklichkeit genügt es aber durchaus nicht, nur die vorgenannten Werke studiert zu haben; man muß vielmehr die ganzen 10 Gruppen mit ihren 22 Abteilungen Band für Band wenigstens durchgesehen haben. Die vermischten Schriften (雜史), Memoiren (傳志) und historischen Notizen (劄記) enthalten oft mehr brauchbares Material als die offiziellen Geschichten (正史), weil sie vielfach auf die Sitten und Gebräuche (風俗) des Volkes eingehen und nicht, wie diese, bloße Familienchroniken (家譜) der Herrschergeschlechter sind. Wie kann all das in einem kurzen Menschenleben bewältigt werden? Daß es fast unmöglich ist, eine gute Kenntnis der chinesischen Geschichte zu erlangen, hat seinen Grund darin, daß es kein einziges Werk gibt, welches dieselbe in einer vernünftigen Auswahl des Stoffes zur Darstellung bringt.

2. Die Historiker arbeiten immer nur nach Vorbildern (因襲) und entbehren jeder Originalität (創作). Der Ausspruch des Konfuzius: Ich bin ein Überlieferer

und kein Innovator, welcher in China der Wahlspruch für alle möglichen Dinge geworden ist, gilt auch für die chinesische Geschichtschreibung. Wenn man diese genauer untersucht, so findet man nur sechs Historiker, welche die Gabe besaßen, eine neue Richtung anzubahnen:

a) Ssïma Tsch'ien, der Begründer der historischen Wissenschaft in China. In seinem Werke ist oft auf die öffentliche Meinung Rücksicht genommen, so, wenn dem Hsiang Yü ein pên-tschi (本紀) gewidmet ist, d. h. wenn er als Regent behandelt wird; so, wenn für K'ung-tsï und Tsch'ên Schê eigene Schï-tschia (世家), Genealogien, entworfen und besondere Kapitel über die Gelehrten (儒林), die fahrenden Politiker (游學), die patriotischen Mörder (刺客), die Produktion (貨殖) geschrieben sind. Alles das ist wohlbegründet. Auch seine Biographien behandeln in der Regel nur Persönlichkeiten, welche in ihrer Zeit wirklich eine bedeutende Rolle spielten, während die späteren Historiker ihn nur sklavisch nachahmten.

b) Tu You, der Verfasser des T'ung-tien. Dieses Werk behandelt nicht die politische Geschichte, sondern die Geschichte der Institutionen (制度). Diese haben für die Gesamtheit des Staatswesens eine größere Bedeutung als einzelne politische Ereignisse. Früher waren dieselben der Aufmerksamkeit nicht gewürdigt worden. Obschon das Werk in bezug auf Vollständigkeit hinter dem Wên-hsien t'ung-k'ao des Ma Tuan-lin zurücksteht, so gebührt doch Tu You das Verdienst, diesen Weg zuerst betreten zu haben.

c) Tschêng Tsch'iao, der Autor des T'ung-tschï. In bezug auf historische Kritik überragt er alle seine Vorgänger, während er als Darsteller der Geschichte keinen hohen Platz einnimmt. Im T'ung-tschï êr-schï lüe (einem Auszug aus dem T'ung-tschï in 20 Sektionen) ist die Entscheidung von Streitfragen (論斷) die Hauptsache, die Registrierung geschichtlicher Begebenheiten (記述) Nebensache. Das Werk ist eine Glanzleistung der historischen Literatur Chinas. Bedauerlich ist nur, daß auch Tschêng Tsch'iao sich von dem Schema (範圍) des Ssïma Tsch'ien nicht emanzipiert hat, so daß auch in seinem Werke der biographische Teil vier Fünftel des

Raumes einnimmt. Die hiedurch verursachte Überladung tat dem groß angelegten Werke entschieden Abbruch.

d) Ssïma Kuang. Sein T'ung-tschien ist zweifellos eines der größten Werke der historischen Literatur Chinas. Durch die umfassende Anlage der Kompilation und die Reichhaltigkeit des Materials ist es geeignet, jedem Historiker der Zukunft, der eine allgemeine Geschichte (通史) Chinas schreiben will, als Grundlage zu dienen. Es ist in dieser Hinsicht bisher noch nicht übertroffen worden. Daß Ssïma Kuang einer der größten Gelehrten Chinas war, ist außer Frage.

a) Yuan Shu. Die heutigen Geschichtswerke Europas gehören fast alle der Klasse der Tschi-schï pên-mo an, d. h. sie sind geschlossene Darstellungen historischer Episoden von Anfang bis zu Ende. In China wurde diese Methode durch Yuan Schu begründet, der sich hiedurch ein großes Verdienst um die Geschichtschreibung erworben hat. In seinem großen Werke, dem T'ung-tschien tschi-schï pên-mo, verfolgt er weniger den Zweck, den Zusammenhang historischer Begebenheiten nachzuweisen und ihre Ursachen und Wirkungen darzutun, als vielmehr, das Studium des T'ung-tschien leichter und bequemer zu machen, indem er dem Studierenden das Exzerpieren (鈔錄) ersparte. Obgleich dies eine Innovation war, so war es doch nur eine unbeabsichtigte Neuerung. Es ist deshalb auch nur ein Appendix (附庸) zum T'ung-tschien geblieben und sein Studium gewährt keinen besonderen Nutzen.

b) Huang Tsung-hsi, der Verfasser des Ming-ju hsüe-an. Dieses Werk bezeichnet ein bis dahin unbekanntes Genre. Die Historiker Chinas hatten sich vorher nur mit der politischen Geschichte befaßt. Huang Tsung-hsi legte den Grundstein zu einer Geschichte der geistigen Bewegung. Wenn spätere Gelehrte seine Idee aufgreifen und ausgestalten sollten, wird es einmal möglich sein, eine Geschichte der Literatur (文學史), eine Ethnographie (種族史), eine Wirtschaftsgeschichte (財富史) und eine Religionsgeschichte (宗教史) zu schreiben. Solcher Spezialgebiete gibt es viele. Nach Vollendung des zitierten Werkes hatte der Verfasser auch eine Geschichte der geistigen Bewegung in der Sung- und Yuan-Periode begonnen, aber nicht mehr zu Ende führen können. Hätte er noch

10 Jahre gelebt, er hätte uns vielleicht noch große Werke über die geistige Entwicklung der Han und T'ang, ja vielleicht der Tschou- und Tsch'in-Perioden hinterlassen. Huang ist jedenfalls als einer der verdientesten Gelehrten Chinas anzusehen.

Abgesehen von diesen sechs Namen (und Yuan Schu zählt kaum mit) sind alle chinesischen Historiker eigentlich bloße Statisten im Gefolge der wenigen Führer gewesen. Nach dem Schï-tschi haben alle 21 dynastischen Geschichten dasselbe genau kopiert, nach dem T'ung-tien die acht Enzyklopädien dieses streng zum Muster genommen. Der sklavische Geist der Verfasser hat sich hierin gezeigt. Wer könnte die Monotonie dieser Musik ertragen? Bei der Lektüre muß man befürchten einzuschlafen und das Denken wird durch dieselbe keineswegs gefördert.

Aus den geschilderten Mängeln ergeben sich für den Studierenden drei Schwierigkeiten:

1. Die unabsehbare, nicht zu bewältigende Masse der historischen Literatur.

2. Die Schwierigkeiten der Auslese. Selbst wenn er die Muße und Geduld hat, sich durch die Literatur hindurchzuarbeiten, wird kaum der Intelligenteste in der Lage sein, ohne weiteres zu entscheiden, was von Wert und was wertlos ist, sondern wird viel Zeit und Mühe vergeuden.

3. Die Unfähigkeit der vorhandenen Literatur, im Studierenden Begeisterung zu erwecken oder einen Eindruck auf sein Gemüt zu machen. Man mag sämtliche Werke lesen, doch sie werden nicht den geringsten Patriotismus erwecken oder dem Volke die moralische Kraft verleihen, sich den Anforderungen der Gegenwart anzupassen und seinen Platz unter den Nationen einzunehmen.

Daß die chinesische Geschichte, trotz ihrer scheinbar hohen Entwicklung, ein unfruchtbares Studium geblieben ist, hat seinen Grund in den vorstehend erörterten Mängeln.

10./2. 20.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 193. Band, 4. Abhandlung

Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen

Von

Dr. Karl Roretz

Vorgelegt in der Sitzung am 7. Mai 1919

Gedruckt aus den Mitteln des Jerôme- und Margaret-Stonborough-Fonds.

Wien, 1922

In Kommission bei Alfred Hölder
Universitätsbuchhändler
Buchhändler der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

VORWORT.

Das Zustandekommen dieser Arbeit geht auf mehrere Faktoren zurück.

Der erste von ihnen ist eine intensive Beschäftigung mit dem teleologischen Problem, der zweite das nähere Bekanntwerden mit der philosophischen Geistesarbeit der Aufklärung, insbesondere der französischen Aufklärung, der dritte ein andauerndes Befassen mit den Tatsachen und Problemen der modernen Biologie.

So lag es für den Autor nahe, sich in ein Thema zu versenken, welches Strahlen aus allen drei Interessengruppen wie in einem Brennspiegel zu vereinigen schien. Denn Kants Philosophie des Organischen — wenn dieser nicht mehr ganz unberührte Ausdruck gestattet ist — stellt ja das teleologische Problem ins Zentrum ihrer Betrachtungen, wurzelt im Tatsächlichen durchaus in den biologischen Voraussetzungen jener Zeit und trägt überall die kulturpsychologische Signatur der Aufklärungsepoche.

Vielleicht dürfen noch einige Worte über Plan und Ziel der Arbeit gesagt werden.

Was der Verfasser in erster Linie anstrebte, war, die entscheidenden Punkte von Kants biologischen Reflexionen in schärfster Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Daraus ergab sich der Verzicht auf pedantische Mosaikarbeit, auf ängstliches Ausschöpfen der endlosen Kant-Literatur. Das ermöglichte aber auch straffste Zusammenfassung der Hauptpunkte, wie sie den sorglich-chronikalischen Schriften gewöhnlich nicht beschieden ist.

Zweitens versuchte der Verfasser die Biologie des 18. Jahrhunderts etwas ausgiebiger zur Erklärung heranzu-

ziehen, als es zumeist getan wird. Um das biologische Denken Kants richtig einzuschätzen, wird man nämlich gut tun, ihm das biologische Weltbild der Aufklärungszeit als Folie zu geben. Der Verfasser hat sich daher nicht gescheut, die biologischen Anschauungen jener Zeit etwas ausführlicher wiederzugeben, als es in den sonst vortrefflichen Arbeiten eines Menzer, Pinski, Edmund König usw. geschieht.

Ebensowenig vermeidbar schien es ihm, gelegentlich das damalige Wissen auf dem Gebiete der organischen Naturwissenschaften mit dem heutigen zu konfrontieren. Daß diesem Verfahren eine gewisse Kritik immanent sein muß, ist freilich unleugbar. Nur bedeutet diese Kritik nicht eine Rüge für die Vergangenheit, sondern eine Orientierung für die Gegenwart.

Schließlich sei nicht verschwiegen, welchem Fehler der Autor nach Möglichkeit ausgewichen ist: es war der, Kants Gedanken in irgendeiner Richtung zu modernisieren! Gerade dieser Verlockung ist nicht jeder Kant-Monograph entronnen. Aber man erweist dem großen Genius einen zweifelhaften Dienst, wenn man ihm Züge anschminkt, die sein Antlitz nicht trägt. Und man versteht sich schlecht auf kulturpsychologische Analyse, wenn man eines ihrer Grundgesetze übersieht — das Gesetz der ‚Stetigkeit des Kulturwandels' (Vierkandt).

I. Kants Philosophie des Organischen im Rahmen des kritischen Systems.

Kant hatte für seine Philosophie der unbelebten Materie — wie sie namentlich in der ‚Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels' und in den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft' vor uns liegt — in Isaak Newton den klassischen Empiriker gefunden. Seine Forschungsresultate, seine naturwissenschaftliche Teilmethode hat er übernommen und durch den gewaltigen kosmogonischen Gesichtswinkel entscheidend bereichert.[1]

Für das Gebiet der organischen Materie aber fehlte ihm ein solcher klassischer Führer (er ist bis heute noch nicht erschienen, denn man kann schwerlich die Forschungsarbeit eines K. E. von Baer, Johannes Müller oder Claude Bernard, als System betrachtet, in demselben Sinn als ‚klassische Biologie' ansprechen, wie man etwa Newton oder Laplace als klassische Physiker auffassen darf): war aber der ‚Wille zum Weltbild', wenn das Wort gestattet ist, bei Kant so stark, daß er auch diese bedeutsame Erfahrungswissenschaft philosophisch nicht unbearbeitet lassen mochte, so betrat er dabei doch notwendigerweise relatives, empirisches Neuland.

Freilich stand ihm die gerade damals mächtig aufschießende, zeitgenössische Biologie zur Verfügung. Ihren Spuren werden wir bei Kant häufig begegnen. Allein das Vertrauen, sich hier zurecht zu finden, schöpfte er doch vorwiegend aus seinen eigenen erkenntnistheoretischen und methodologischen Prämissen, die, mit Sorgfalt ausgearbeitet,

[1] Vgl. Edmund König, Kant und die Naturwissenschaft, Braunschweig 1907, p. 17 f., p. 28, p. 124. Ferner Reuschle, Kant und die Naturwissenschaft (in: Deutsche Vierteljahrschrift, Jahrg. 1868), p. 84. Schließlich August Stadler, Kant, Leipzig, 1912, p. 125 ff.

besonders in der ‚Kritik der Urteilskraft' niedergelegt sind. Daneben treten dann freilich noch ältere Kulturschichten des abendländischen Denkens an ihn heran und finden gleichfalls Aufnahme in sein Ideengebäude: spiritualistische und anthropozentrische Spekulationen verschiedener Artung — man denke etwa an Leibniz und die Physikotheologen.

Die bedeutsamste dieser Komponenten ist entschieden die erkenntnistheoretisch-methodologische, deren Kanon wir, wie gesagt, im dritten kritischen Hauptwerk Kants vor uns haben. Diese ‚Kritik der Urteilskraft' ist aber keineswegs ein mit voller Selbständigkeit ausgestattetes Gebilde; vielmehr stellt sie ihrem Wesen nach einen Ausschnitt aus dem kritischen Gesamtsystem dar. Sie ist eben die Anwendung der allgemeinen kritizistischen Grundsätze auf die Spezialprobleme der Ästhetik und der Biologie. Weil aber die ‚Kritik der Urteilskraft' Bestandteil eines umfassenden Systems ist, darum enthält und begreift sie neben der eigentlichen, stoffgeforderten, kritizistischen Behandlung auch noch verschiedene moralphilosophische, religionsphilosophische, kosmologische Elemente oder Perspektiven. Sie übernimmt und entsendet Fragestellungen in verschiedenster Richtung. Wer also die eigentümlichen Voraussetzungen von Kants Philosophie des Organischen kennen lernen will, wird vorerst rasch die Ansatzstellen betrachten müssen, durch die das System der Urteilskraft mit dem allgemeinen kritischen System in Berührung steht, welchem es eingebaut ist. Dabei wird sich noch zeigen, daß das Moment des ‚Einpassens' dieses ‚Teilsystems' in das ‚Gesamtsystem' — also das architektonische Moment im eigentlichen Sinne — diese Gedankengänge Kants durchgehend stark beeinflußt hat, ja daß es sich mehrfach überragende Bedeutung zu erzwingen weiß.

Der Denkreiz, welcher Kant zunächst zur Konzeption seines Begriffes der ‚Urteilskraft' gebracht haben mag, hatte zum Ziel, eine Verbindung herzustellen zwischen dem theoretischen Begreifen und dem ethischen, d. h. nur ideenbedingten, zweckvollen Handeln. In diesem Sinne sollte die ‚Urteilskraft' die Brücke bilden zwischen ‚Verstand' und ‚Vernunft' im Sinne der Kantschen Terminologie, den Über-

gang herstellen ‚vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete der Freiheitsbegriffe', ganz analog wie unter den psychischen Grundfunktionen das ‚Gefühl der Lust und Unlust' zwischen ‚Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen' steht.[2] — Es springt in die Augen, wie bei diesem ersten Gedankengange, den näher auszuführen hier keine Veranlassung vorliegt, der Wunsch nach einer festen Fundierung der ethischen Phänomenologie befriedigt werden wollte. Man sieht auch schon ganz deutlich, wie eine höchst komplizierte mentale Architektonik zu spielen beginnt.

Ein zweites Moment, das den Begriff der ‚Urteilskraft' entschieden charakterisiert, zeigt ihren Zusammenhang mit der philosophischen Gesamtkonzeption in einer anderen Richtung. Es ist die erläuternde Scheidung der Urteilskraft in eine ‚bestimmende' und in eine ‚reflektierende'.[3]

Auch hier wird der ‚Urteilskraft' eine Vermittlerrolle zugeschoben. Wieder soll sie zwei Teile des kritischen Gesamtsystems miteinander verbinden, nämlich den transzendentalen Apriorismus — der wohl das Zentralproblem in der ‚Kritik der reinen Vernunft' war — in Verbindung setzen mit jener naturwissenschaftlichen Einzelforschung, die nur innerhalb der theoretischen Biologie gegeben erscheint. Und wiederum weiß der Philosoph dieses Ergebnis dadurch zu erzielen, daß er eine eigenartige Grenzbestimmung am Zweckbegriffe vornimmt, von der ausführlich zu reden sein wird.

Aber durch Einführung des Begriffes der ‚Urteilskraft' schlägt Kant noch eine dritte Brücke. Er benützt diesen Begriff auch dazu, die Verbindung herzustellen zwischen zwei völlig verschiedenen Behandlungsformen, welche die unserem Geiste sich darbietende Realität durch ihn erfährt. Für Kant ist ja das Erkennen kein abbildender Vorgang im Sinne des älteren oder neueren ‚Dogmatismus'. Sondern die Realität entsteht einerseits durch die kreativ-normierende

[2] U., Einleitung III, p. 179. [Die Schriften Kants werden, falls nichts anderes angegeben, nach der Ausgabe der Berliner Akademie zitiert. Da sehr häufig die „Kritik der Urteilskraft" zu zitieren ist, wird dafür die Kürzung U. (mit Angabe des Paragraphen und der Seitenzahl) verwendet.]

[3] U., p. 179; vgl. ferner § 69, p. 385, § 74, p. 395 usf.

Funktion der Vernunft, andererseits durch die rezeptiv-veranschaulichende Funktion des Verstandes, so daß diese beiden mentalen Reaktionsformen zwei — natürlich indirekt gewonnene — Seiten der Wirklichkeit darstellen. Ein Zusammenhang zwischen beiden scheint zunächst nicht zu bestehen. Ihn zu vermitteln, hat Kant augenscheinlich den Begriff der Urteilskraft eingeführt. Die Urteilskraft nämlich ist weder rein hervorbringend, noch rein empfangend: sie empfängt freilich im Phänomen des Schönen gewissermaßen durch die ‚Gunst' der Natur ein Stück zweckvoll geordneter Wirklichkeit, aber sie schafft dieses doch zu einem subjektiven Geschmackserlebnis um.[4] So ist sie für das Subjekt Vermittlerin einer dritten Wirklichkeitsseite, die sich zwischen den beiden anderen einfügt und so das Weltbild schließt. Und sie ist das und kann es sein als Trägerin einer spezifischen Funktion, die bei Kant unbezeichnet bleibt, welche man aber vielleicht die gustativ-kontemplative nennen könnte. Im Gesamtsystem von Kants kritischer Philosophie ist also die Urteilskraft Ausdruck und Organ einer dreifach gestaffelten Wirklichkeit.

Eine neue Verankerung des Begriffes der Urteilskraft an dem gesamten kritischen Ideenkomplex wird offenbar, wenn man die Beziehung betrachtet, in welcher bei Kant die Ästhetik zur Biologie steht. Wie bald zu zeigen sein wird, hat der Philosoph seiner Ästhetik einen mächtigen biologischen Unterbau gegeben. Andererseits läßt auch seine Biologie einen starken ästhetischen Einschlag bemerken. Es zeigt sich hier bei Kant ein gewisses Schwanken, ein eigentümlicher, unausgeglichener Dualismus: Er teilt das Gebiet des ästhetisch Wirksamen in das ‚Erhabene' und ‚Schöne'. Ersterem widmet er, in Anlehnung an die englische Ästhetik, eine großenteils biologische Analyse, während letzteres zwar auch ein ‚Gefühl der Beförderung des Lebens' auslöse, aber im ganzen doch über die biologische Betrachtungsweise hinausragt.[5]

---

[4] U., § 79, p. 417.

[5] Vgl. U., § 23, p. 244 ff., besonders p. 246: ‚Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns . . .'

Und: jedes biologische Gebilde wird von ihm aufgefaßt gewissermaßen als ‚Spezialfall' im Naturgeschehen, wodurch die Einführung des ‚Zufallsbegriffes', beziehungsweise des Zweckbegriffes möglich, ja notwendig erschiene. Im Sinne der knapp darauf einsetzenden Postulatenmetaphysik müßte aber doch auch die unorganische Materie die gleiche, teleologische Struktur aufweisen wie die Organismen — so daß dadurch eigentlich wieder die ganze Materie ästhetisiert würde![6] All das zeigt uns Gegensätze, die nicht leicht eliminierbar sind, deren Urquell aber unschwer zu entdecken sein dürfte. Entspringt er doch wohl dem Wunsche Kants, dieses Segment seiner Lehre nach beiden Seiten hin sicherzustellen, indem er einerseits den Kontakt mit dem anorganischen Weltbild festhält, andererseits auch den Hinweis auf einen möglichen metaphysischen Hintergrund, im Sinne des traditionellen, stets stark ästhetisch gefärbten Spiritismus, nicht unterläßt.

Hiemit wird auch schon deutlich, welche Rolle dem religionsphilosophischen Faktor im System der Kantschen Urteilskraft zufällt. Sicherlich ist es richtig, daß die Zweckmäßigkeit in der Natur, weil sie für Kant ‚aufgehört hatte, nur ein Argument der rationalen Theologie zu sein', ihm ‚zum Probleme der Wissenschaft des Organischen wurde'.[7] Aber das Pendel schwingt auch zurück. Denn die Kritik der Urteilskraft gibt dem Philosophen doch wieder Gelegenheit, durch Bearbeitung des Zweckbegriffes, besser gesagt durch dessen metaphysische Einstellung, einen ‚intellectus archetypus' wenigstens zu postulieren und so wiederum den Übergang zu finden zu dem, was dem Aufklärungszeitalter in vielen seiner Vertreter so sehr am Herzen lag: zu einer optimistischen Theodizee. Der Begriff der Urteilskraft bedeutet auch hiezu eine Brücke.[8] Und der Kontakt mit dem kritischen Gesamtsystem ist leicht zu bemerken.

Es wäre zunächst nur ein allgemeinerer Ausdruck für die Einpassung dieser — um den Begriff der Urteilskraft

[6] Vgl. U., § 67, p. 378 ff.

[7] Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, 2. Aufl., Leipzig 1908, p. 285.

[8] U., § 67, p. 380; § 77, p. 410.

sich sammelnden — Gedankengruppen in das kritische Weltbild, wenn man hier die ‚Architektonik' noch als selbständiges Moment hervorheben wollte. Eine gewisse künstliche Gliederung und gezwungene Typik wäre so mit einem Schlage erklärt. Doch wäre das vielleicht etwas willkürlich; in jedem größeren Gedankenkomplex muß ja das einzelne strukturelle Element d. i. e. Eigenheit aufgeben, welche es isoliert hätte bewahren können: Stützen und Entgegenspreizen, Vorspringen und Zurückweichen kennzeichnet ja alles mentale Bauen in seiner gegenseitigen Bezogenheit. Soweit wäre nichts Besonderes zu registrieren. Aber hier bei Kant tritt denn doch noch eine ganz spezifische, logische Disposition ungemein charakteristisch hinzu. Sie mag bei ihm seelisch bedingt gewesen sein durch ein stark ausgeprägtes, genuines Vertrauen in das restlose Aufgehen aller irgendwie denkbaren erkenntnistheoretischen und metaphysischen Problemformen. Kants Fragestellungen reduzieren sich darum fast durchwegs auf eine auffallend geringe Zahl scharf voneinander trennbarer Schemata.

Gerade über diesen Punkt mußte ja der Philosoph schon frühzeitig manchen Tadel vernehmen. Er reagierte auch selbst gegen jene Kritiker, indem er insbesondere sein Verfahren der Dicho- und Trichotomie zu rechtfertigen suchte,[9] — schwerlich in befriedigender Weise: darauf kann hier nicht eingegangen werden. Doch mag hier eine kurze Bemerkung am Platze sein über die drei Formen, in denen sich seine architektonisch-formalistische Disposition gewöhnlich auswirkt. Sehr häufig entnimmt er sein Arbeitschema der formalen Logik, beziehungsweise der Urteilslehre im eigentlichen Sinne: so etwa in der ‚Analytik der Geschmacksurteile', in seiner Ästhetik und der Lehre von den biologischen ‚Antinomien' — beides Abschnitte, die besonders an die ‚Kritik der reinen Vernunft' anklingen. Seltener gliedert er gewaltsam nach wirklichen oder vermeintlichen psychologischen Tatsachen: dahin gehört z. B. seine Einteilung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens,[10] die Einteilung

---

[9] U., Einleitung IX, p. 197, Anm.
[10] U., § 5, p. 210.

der Spiele in Glücksspiele, Tonspiele und Gedankenspiele,[11] die angeblich durch die weiße Farbe der Lilie (entsprechend dem Sonnenspektrum) ausgelösten sieben Stimmungsbilder[12] u. dgl. m. Gelegentlich aber bricht sein Hang zu strenger architektonischer Gliederung in einer Weise durch, die kaum mehr ein bestimmtes Vorbild nahelegt. So beispielsweise bei seiner Einteilung der Menschenrassen,[13] die höchstens an gewisse Schemata der jonischen Naturphilosophen erinnert. Hier besteht dann wohl nur die Tendenz, womöglich in kontradiktorischen Gegensätzen zu bauen.

— — — Diese kurze Charakteristik des Begriffes der Urteilskraft[14] reicht aus zur Begründung der Basis, auf welcher Kants Philosophie des Organischen sich erheben soll. Es zeigt sich — um es nochmals kurz zu sagen — daß die Kritik der Urteilskraft dem kritischen Gesamtsystem eingebaut ist, daß sie Berührungsstellen mit verschiedenen, dem Problem des Organischen zunächst fremden Systemfragen gemein hat. Und es trat auch bereits mehrmals derjenige Unterbegriff hervor, den Kant dazu bestimmte, der bevorzugte Zentralbegriff seiner Philosophie des Organischen zu

---

[11] U., § 54, p. 331.

[12] U., § 42, p. 302.

[13] Kant, Von den verschiedenen Racen der Menschen, Bd. 2, p. 441.

[14] Über die Rolle, welche die Kritik der Urteilskraft für die Ausbildung von Kants Philosophie des Organischen spielt, finden sich sehr bemerkenswerte Ausführungen in der großen Kant-Monographie Bruno Bauchs, ‚Immanuel Kant', Berlin 1917, II. Hauptteil, 4. Kap., und ganz besonders bei Carl Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie, Leipzig 1913, Kap. III. — Bauch bemerkt sehr richtig, daß die Kritik der Urteilskraft einen Versuch bedeutet, das in der Vernunftkritik eingeengte Erfahrungsproblem ‚auch auf die biologische Erfahrung zu erweitern' (op. cit., Vorwort, p. VIII). Und Siegel sagt geradezu: ‚So wird denn . . . die Teleologie für Kant zur Philosophie des Organischen'. (Op. cit., p. 101.) — — Eindringliche Analysen verschiedener hieher gehöriger Fragen bringt auch die bekannte ältere Schrift August Stadlers, ‚Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung' (unveränderter Abdruck), Berlin 1912, besonders p. 112 ff. Vgl. ferner V. Delbos, Les harmonies de la pensée Kantienne d'après la critique de la faculté de juger (in: Revue de métaphysique et de morale, Paris, année 12), p. 550 ff., und Walter Frost, Der Begriff der Urteilskraft bei Kant, Halle 1906, p. 42 ff., 131 ff.

werden: der Zweckbegriff! Ihm gelten zunächst die folgenden Untersuchungen.

II. Die transzendentale Teleologie als Grundlage von Kants Philosophie des Organischen.

1. Die Formen des Zweckbegriffes.

a) Der Zweckbegriff in der Mathematik.

Der Zweckbegriff bedeutet also gewissermaßen das Zentrum, um das sich Kants Philosophie des Organischen gruppieren sollte. Daraus ergab sich für den Philosophen die Verpflichtung, alle natürlichen Erfahrungsgebiete abzuschreiten, auf denen auch nur die schwächste Spur davon zu finden ist. Kant hat sich dieser Aufgabe auch mit aller Sorgfalt unterzogen: Er wandert dem Zweckbegriff getreulich nach, rückt ihm bedächtig näher und näher, verfolgt den Begriff durch ein ganzes Dickicht dogmatischer Dialektik und schwärmerischer Physikotheologie, bis er schließlich — eben im Phänomen des organischen Naturprodukts — das teleologische Gebilde in voller Reinheit vor Augen zu haben meint.

Die Mathematik ist die erste Etappe, die dabei erreicht wird. Man könnte ja allenfalls versucht sein, ‚Zweckmäßigkeit' schon im Bereiche der Mathematik erblicken zu wollen. Namentlich das Gebiet der Geometrie könnte, wie Kant meint, auf diesen Gedanken bringen. Zeigen doch alle geometrischen Figuren, die nach einem Prinzip gezeichnet werden, eine mannigfaltige, oft bewunderte, objektive ‚Zweckmäßigkeit', nämlich die ‚Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip'.[15] Oder, wie Kant es auch formuliert, es handelt sich dabei um die ‚Einheit vieler sich aus der Konstruktion jenes Begriffes ergebender Regeln, die in mancherlei Hinsicht zweckmäßig sind.'[16]

Die geometrischen Eigentümlichkeiten und Einsichten, welche die Kreislinie darbietet; die Regelmäßigkeiten, welche

[15] U., § 62, p. 362.
[16] U., p. 364.

den ‚Kegelschnittlinien' anhaften — man könnte, im Sinne Kants, etwa an die Pascalsche Linie erinnern —, das sind solche Tatbestände aus dem Reiche der Geometrie, welche zunächst fast einen zweckartigen Eindruck hervorzurufen vermögen.

Aber der grundsätzliche Unterschied gegenüber den im eigentlichen Sinne als zweckmäßig beschreibbaren Erscheinungen liegt gleichwohl hell am Tage. Kant hebt mit Recht hervor, daß diese ‚intellektuelle Zweckmäßigkeit' — wenn sie auch objektiv genannt werden darf, im Gegensatz zu der subjektiven ästhetischen — sich gleichwohl ‚ihrer Möglichkeit nach als bloß formale (nicht reale)' begreifen läßt, das heißt als ‚Zweckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen . . . wäre'.[17] Der einheitlich-zweckartige Charakter der geometrischen Figuren erklärt sich ganz einfach erstens durch die Einheit des Prinzips in mir, welches ich willkürlich annehme, und zweitens durch seine Übertragung in den Raum, insoferne ich die betreffende Figur ‚einem Begriffe angemessen zeichne'.[18] — Mit der durch menschlichen Eingriff entstandenen Regelmäßigkeit hat die Regelmäßigkeit der Geometrie nicht das geringste zu tun: das scheidet fundamental den zweckmäßig angelegten Garten von der zweckartig aussehenden geometrischen Konstruktion! Der Unterschied ist eben der, daß es sich im ersten Falle um eine Regelmäßigkeit handelt, ‚welche ich a priori aus meiner nach einer bestimmten Regel gemachten Umgrenzung eines Raumes zu folgern nicht hoffen kann'.[19] Denn hier handelt es sich um existierende Dinge, die empirisch gegeben sein müssen. Der Garten verdankt seine Existenz einer realen Zweckmäßigkeit. Die Zweckmäßigkeiten, von denen die Geometrie weiß, sind zwar objektiv, aber nur intellektuell, nur formal.

Es läßt sich daher allgemein behaupten: ‚Arithmetische, geometrische Analogien (im gleichen allgemeine mechanische Gesetze), so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach voneinander ganz unabhängiger Regeln in

[17] U., ibid.
[18] U., p. 365.
[19] U., p. 364.

einem Prinzip an ihnen befremdet und bewunderungswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu sein'.[20] Das Gebiet der Mathematik enthält also nichts von Teleologie. Und den Grund dafür, der ja bereits oben ziemlich eng umschrieben wurde, hat Kant noch gelegentlich, in einer Fußnote, aufs allerknappeste und — klarste formuliert: ,Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit . . . die Rede sein kann: so muß folglich alle daselbst angemerkte Zweckmäßigkeit bloß als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden.'[21] Damit ist die entscheidende Grenzlinie gegen den Naturbegriff hin gezogen; die Verwechslung aber mit der ästhetischen Zweckmäßigkeit — der Kunsttätigkeit — läßt sich leicht hintanhalten durch die nachdrückliche Bemerkung, daß der Mathematiker nicht mit ästhetischen Urteilen operiert: wo fände sich bei ihm je eine ,Beurteilung ohne Begriff', nach Kant das Charakteristikum der ästhetischen Funktion? Die Tätigkeit des Mathematikers ist eine ,intellektuelle nach Begriffen'.[22] Also handelt es sich hier um zwei ganz verschiedene Dinge! — Damit aber auch der linguistische Schein nicht irreführend wirke, — da man doch gerne von einer Schönheit der mathematischen, speziell der geometrischen Gebilde spricht — bemüht sich der gründliche Kant, auch diesen Schein noch ganz besonders zu zerstören, und zwar durch eine kurze psychologische Reflexion. Er will nämlich in der menschlichen Seele bei der Betrachtung der mathematischen Regelmäßigkeiten nur eine ,immer wiederkehrende Bewunderung'[23] ausgelöst sehen, keine echte und rechte ,Verwunderung', wie sie der Anblick der wirklichen Zweckdinge uns erleben läßt. Und so schiebt er schließlich den Begriff der ,Schönheit', weil dieser gar zu sehr an das eigentlich Teleologische erinnert, aus dem Reiche der Mathematik hinaus und will dafür den Ausdruck der ,relativen Vollkommenheit' einführen, dem allerdings der teleologische

[20] U., § 68, p. 382.
[21] U., § 63, p. 366.
[22] U., ibid.
[23] U., § 63, p. 365.

Verdacht kaum mehr anhängt. — Die Zweckgestalt des Mathematischen hat sich damit eigentlich als S c h e i n gestalt erwiesen. Das erste Problem sinkt zusammen, die Untersuchung schreitet fort.

b) Der Zweckbegriff in der Ästhetik.

Etwas näher rückt Kant bereits dem Teleologischen (und dem für ihn damit eng verknüpften organischen) Problem, wenn er in gewisse Gebiete seiner Ä s t h e t i k eintritt. Hier zeigt sich der organologisch-biologische Gesichtspunkt bereits mächtig entwickelt, ohne freilich absolut zu herrschen. Aber die innige Beziehung, die Kants Philosophie des Organischen mit seinem ästhetischen Denken verknüpft, tritt hier fast unverhüllt auf. Ein guter Teil von Kants Ästhetik ist tatsächlich biologische Ästhetik.

In diesem Sinne sind bereits seine ästhetischen Grundbegriffe entworfen.

Denn was ist der Kern von Kants ästhetischem ‚Idealismus', beziehungsweise Subjektivismus? Doch der: daß unsere Psyche im ästhetischen Erleben keinerlei objektive Realität in sich hineinzieht. Nicht die objektive Beschaffenheit des ästhetischen Gegenstandes ist das Charakteristische. Nicht ein intellektueller Erkenntniserwerb. Denn in der ästhetischen Beurteilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen.[24] Und in den Bereich der Ästhetik gehört gerade ‚dasjenige Subjektive an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann'.[25] Durch die ästhetische Vorstellung erkenne ich nichts an dem Gegenstand der Vorstellung. — Mit einem Worte, das ästhetische Subjekt verhält sich nur rein aufnehmend (apprehensiv) — oder, in moderner Ausdrucksform gesagt: ‚es reagiert nur'.

Damit ist das ästhetische Problem bereits unter einen biologischen Gesichtswinkel gerückt. Und die ä s t h e t i s c h e T e l e o l o g i e, die daraus fließt, reflektiert dann fast durchwegs auf diese biologische Einstellung.

---

[24] U., § 58, p. 350.
[25] U., Einleitung VII, p. 189.

In diesem Sinne denkt Kant als Ästhetiker biologistisch, wenn er einerseits jede Intellektualisierung der ästhetischen Prozesse nachdrücklichst abwehrt und wenn er andererseits die biologische Rolle — wir würden heute vielleicht sagen: den Funktionswert — des ästhetischen Erlebens kräftig in den Vordergrund rückt.

Im ästhetischen Akt (wie er sich nach Kants Auffassung vollzieht) tritt das Individuum überhaupt nicht aus der Sphäre seines Bewußtseins heraus. Er zielt ja auf ‚bloße Auffassung' (apprehensio) der Form des Gegenstandes.[26] Und das ästhetische Individuum bleibt immer völlig aktiv — im Gegensatz zum erkennenden Menschen, der in gewissem Sinne doch auch passiv sein muß. So bedeutet die ästhetische Naturbetrachtung eine ‚Gunst, womit wir die Natur aufnehmen, nicht eine Gunst, die sie uns erzeigt'.[27] Beim Erkennen derselben Naturvorgänge, die diesmal teleologisch gedacht werden, ist es umgekehrt.[28]

Und man glaube ja nicht, daß das ästhetische Lustgefühl in letzter Linie etwa nur als intellektuelles Innenwerden der allgemeinen Naturgesetzlichkeit deutbar sei. Ganz im Gegenteil, nach der Meinung Kants übt das ‚Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust in uns' aus, ‚weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt'.[29] Nein, der ästhetische Gegenstand wird ‚nur darum zweckmäßig' — also ästhetisch schön genannt, ‚weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist'.[30] — So rückt Kant, unter dem Druck des biologischen Denkens, immer weiter ab vom ästhetischen Intellektualismus.

Noch bezeichnender für den intimsten Sinn dieser Gedankengänge ist dann die hohe Meinung, welche der Philosoph über die biologische Rückwirkung des ästhetischen Erlebnisses äußert. Das Schöne führt ‚direkt ein Gefühl der Be-

[26] U., ibid.
[27] U., § 58, p. 350.
[28] U., § 67, p. 380.
[29] U., Einleitung VI, p. 187.
[30] U., p. 189.

förderung des Lebens bei sich'.[31] Speziell die Formen der Natur vermögen durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit ‚die Gemütskräfte gleichsam zu stärken und zu erhalten'.[32] Und mit unverhohlenem Beifall beruft sich Kant auf des Engländers Burke physiologische Resonanztheorie, der den vasomotorischen Faktor im Erhabenheitserlebnis — beträchtliche Zeit vor James und Lange! — eindrucksvoll genug hervorgehoben hat.[33]

Der Charakter dieser biologischen Einstellung in dem eben angedeuteten Sinne verleiht auch dem als Grenzbegriff aufragenden teleologischen Hintergrunde Sinn und Farbe. Wieder finden wir ein starkes Abrücken vom ästhetischen Objekt zugunsten der Sphäre des ästhetischen Subjekts, wieder die kräftigste Betonung des Funktionswertes im ästhetischen Erleben.

Gewiß, es handelt sich für Kant bei der Aufnahme ästhetischer — also zweckhafter — Formen um eine ‚Zusammenstimmung des Gegenstandes mit dem Vermögen des Subjekts'.[34] Aber die Analyse, zu welcher Kant gelangt, bezieht sich der Hauptsache nach nur auf die innere Übereinstimmung zwischen den Seelenvermögen des ästhetisch affizierten Individuums: alle ästhetischen Gebilde lösen in uns eine Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand aus. Gewisse Naturformen erregen unser ästhetisches Wohlgefallen, weil sie uns durchsichtige Vereinheitlichungen verschiedener Naturgesetze bedeuten. Und die Natur überhaupt gefällt uns, weil wir sie — verstehen! ‚Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen', meint Kant, ganz im Rahmen seiner subjektivistischen Ästhetik denkend, wenn sie uns nur ‚Heterogenität ihrer Gesetze' zeigte, keine ‚Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemein empirischen'.[35] Es ist eben an und für sich ‚die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der

[31] U., § 23, p. 244.
[32] U., § 61, p. 359.
[33] U., § 29, p. 277.
[34] U., Einleitung VII, p. 190.
[35] U., p. 188.

Grund zu einer sehr merklichen Lust'.[36] — Hier regt sich bereits der biologische Faktor, der in einer andern tiefen Bemerkung Kants noch stärker in den Vordergrund tritt: Es mag sein, gibt er zu, daß die ‚Faßlichkeit der Natur' für uns heutigentags nicht mehr besonders lustbetont ist. Aber sie ist es, bemerkt Kant sehr richtig, zur Erledigung möglicher Einwürfe, sie ist es ‚gewiß zu ihrer Zeit gewesen'.[37] — Hier tritt also ganz deutlich zutage, wie Kant das Ästhetisch-Wirksame aus dem Primitiv-Biologischen hervorgehen läßt!

Ja, Kant ist so weit davon entfernt, dem logischen oder ästhetischen Objektivismus anzuhängen, daß er gerade das Wahrnehmen der von ihm postulierten Einheit der Gesetze in den ästhetisch — und also zweckhaft — wirkenden Naturformen nur von der subjektiv-biologischen Seite betrachtet: ‚wenn wir eine solche systematische Einheit unter den bloß empirischen Gesetzen antreffen', so sind wir dadurch ‚erfreut' — ‚eigentlich eines Bedürfnisses entledigt'! [38] Kräftiger kann man den Grundgedanken der biologischen Ästhetik wohl nicht ausdrücken.

Kombiniert man nun also den biologischen Faktor in Kants ästhetischem Denken mit dem subjektiv-psychologischen — die ‚biologische Einstellung', wie sie hier bezeichnet wurde, mit der ‚psychischen Immanenz' — so ergibt sich daraus die durchaus notwendige Folgerung, daß für eine eigentliche Teleologie auch in der Ästhetik (wenigstens soferne das ästhetisch affizierte Individuum nur anschauend genießt, nicht produziert) noch kein Raum ist. Das Phänomen der Lust, für Kant das Zentralphänomen des ästhetischen Erlebens, kann dann naturgemäß nichts anderes sein als die ‚Angemessenheit (des Objekts) zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiele sind . . . also eine bloß subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken'.[39] Wir rühren also im Ästhetischen noch nirgends an die teleologische Realität.

---

[36] U., p. 187.
[37] U., ibid.
[38] U., p. 184.
[39] U., p. 189.

Doch hier vollzieht Kant plötzlich eine jähe, fast sonderbar anmutende Wendung. In eigentümlich gepreßter Dialektik gelangt nämlich der Philosoph dazu, einen Teilbezirk des Ästhetisch-Wirksamen, eben den wichtigen Bereich des ‚Naturschönen' in innigsten Kontakt zu dem Teleologischen zu setzen. Die Naturschönheit ist — im Gegensatz zu dem Erhabenen in der Natur — seiner Meinung nach bloß teleologisch deutbar. ‚Schönheit der Natur . . . kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden.'[40] Die ‚selbständige Naturschönheit' entdeckt uns eine ‚Technik der Natur', welche nach dem gewöhnlichen zwecklosen Mechanismus der Natur nicht mehr beurteilt werden darf. ‚Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen bloß in uns.'[41] — Hier ragt also plötzlich der teleologische Hintergrund herein! Und es mag schwer zu entscheiden sein, ob das in letzter Linie zu diesem Gedankensprung antreibende Motiv mehr der ästhetischen Reflexion entwachsen ist — etwa: weil die schönen Naturdinge gleich den zweckhaften menschlichen Kunstdingen nur auf Oberflächenwirkung abzielen[42] — oder ob hier bei Kant uralte, physikotheologische Dispositionen lebendig wurden. Auf alle Fälle steht dieser Gedanke kaum im logischen Zusammenhang mit den anderen Gedanken des Systems.

Der weitere Verlauf von Kants Denken führt ihn zunächst zur Reflexion über die menschliche Kunsttätigkeit. Hier ist die echte Teleologie zwar in gewissem Sinne erreicht, nur ist es keine Naturteleologie! Dafür findet der Philosoph Gelegenheit, einzelne Abgrenzungen gegenüber bestimmten Anraingebieten zu vollziehen und dadurch seine teleologische Biologie noch sorgfältiger vorzubereiten.

Wenn für eine Kunstleistung, im eigentlichen Sinne des Wortes, die Qualität eben des ‚Tuns', der Charakter des ‚Werkes' zu fordern ist, so schließt diese Definition bereits diejenige Gattung von scheinbaren Kunstprodukten aus dem Kreise ihrer Betrachtungen aus, welche lediglich

40 U., § 65, p. 375.
41 U., § 23, p. 246.
42 U., § 65, p. 375.

Erzeugnisse eines ‚Instinktes' sind: die ‚Kuntwerke' der Tiere — der Bienen z. B. — sind nach Kant keine richtigen Kunstwerke, weil diese Tiere ‚ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftübertragung gründen'.[43] Es gebricht ihnen eben an der willkürlich vernünftigen Hervorbringung, dem Kriterium des eigentlichen Kunstwerkes, des wirklichen Zweckwerkes. Daher ist für Kant Kunstwerk im eigentlichen Sinne allemal gleich Menschenwerk, dem Kunstwerk par excellence.

Aber welche festen Merkmale schließt denn eigentlich dieser Begriff des Menschenwerkes, dieses teleologischen Gebildes im allerengsten Sinne, in sich ein?

Kant hat die Beantwortung dieser Frage an einer Stelle seiner ‚Kritik der Urteilskraft' gegeben, welche zugleich fundamentalste Erörterungen über den Begriff des Organischen enthält, so daß der enge, eigentlich nur durch willkürliche Dekomposition lösbare Zusammenhang zwischen beiden deutlich zutage tritt. Das Kriterium des menschlichen Zweckwerkes wäre danach dieses, daß die in ihm enthaltenen Teile ‚ihrem Dasein und der Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind'.[44] Jeder ‚Teil' ist nur um des anderen willen, um des ‚Ganzen' willen, da. Dieses entsteht aber nur durch ein vereinheitlichendes Schaffen, als dessen Quellpunkt die Kausalität eben eines vernünftigen, d. h. menschlichen Wesens zu gelten hat. Ohne eine solche äußere Kausalität, kein Kunstwerk, kein menschliches Zweckwerk.

Offenbar verläuft hier wieder eine Grenzlinie: jene nämlich, welche das durch menschliches Eingreifen zustande gekommene Zweckwerk von dem natürlichen Zweckprodukt, wie es eben der Organismus darstellt, trennen soll. Menschliche Technik und Naturtechnik sollen nichts miteinander gemein haben. Der Organismus wird ja nicht von außen her gemacht, sondern er erzeugt sich — scheinbar wenigstens — von selbst, so daß also hier wiederum die Naturteleologie unerreicht bleibt, gewissermaßen wie eine Fata Morgana entflieht.

---

[43] U., § 43, p. 303.
[44] U., § 65, p. 373.

Hier hat Kant übrigens noch einen Nebengedanken eingeschaltet, der unter Umständen hätte fruchtbar werden können, der aber leider von dem Philosophen einer sorgfältigen Bearbeitung nicht gewürdigt wird.

Kant wirft nämlich, ohne ihn näher auszuführen, den Gedanken hin, daß für unser Verhältnis zum technischen Kunstprodukt, im Unterschied zu der rein theoretischen Erfassung eines Gegenstandes, gerade der Umstand bezeichnend sei, daß sich das in allen Einzelheiten Verstandene nicht ohneweiters nachahmen lasse. Er meint geradezu: ‚Nur das, was man, wenn man es auch auf das Vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört insoweit zur Kunst.‘[45]

Es scheint somit, als habe Kant hier ganz nahe an eine Einsicht herangestreift, die gerade für seine Philosophie des Organischen von größter Bedeutung hätte werden können. — — Das Leben ‚verstehen‘ müßte nicht unbedingt heißen das Leben ‚erzeugen‘ können! Die ‚Theorie‘ des Lebens ist nicht ohneweiters gleichzusetzen der ‚Produktion‘ des Lebens! Die vollständigste Beschreibung der organischen Naturgegenstände gibt noch nicht unmittelbar die Möglichkeit in die Hand, diese Gegenstände auch willkürlich in der Welt hervorzubringen, mindestens nicht ehe gewisse technische Vorarbeiten dazu erledigt sind. Hätte Kant sich herbeigelassen, diesen Punkt näher auszuführen — statt in ihm einen neuerlichen Abschluß gegenüber den sich spontan setzenden Organismen zu erblicken —, so wäre er gewissen Gedankengängen allermodernster Prägung sicherlich sehr nahe gekommen.[46]

Vielleicht läßt sich aber hypothetisch sagen, warum Kant zu dieser Einsicht schwerlich gelangen konnte. Man

---

[45] U., § 33, p. 303 f.

[46] Tatsächlich findet sich die hier bei Kant anklingende Trennung von Biochemie und Biotechnik bewußt ausgeführt bei Adolph Stöhr, Der Begriff des Lebens, Heidelberg 1910, besonders p. 341 f., und die sich — sekundär — daraus ergebende Forderung des allmählichen, willkürlichen Aufbaues der lebenden Substanz, besonders schon bei Wilhelm Roux, Das Wesen des Lebens (in: Kultur der Gegenwart, T. III, Abt. 4, Bd. 1), p. 186.

darf nämlich vermuten, daß eine gewisse Überschätzung des technischen Erfolges der exakten Naturwissenschaften daran Schuld trug!

In diese Richtung deuten wenigstens einige Stellen, die mehr oder minder unverhüllt das Prinzip des ‚Anfertigens' als letztes Kriterium der vollen Erkenntnis aussprechen. Da uns dieser Gedanke ohnedies noch beschäftigen wird, mag hier ein Hinweis genügen. Kant erklärt nämlich — am Ende der ‚Analytik der teleologischen Urteilskraft' —, unser Studium der Natur habe sich an das zu halten, ‚was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach selbst hervorbringen könnten'; und schreibt hierauf den bedeutsamen Satz nieder: ‚Denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann.'[47] — Auf der Basis dieser Anschauung wird es allerdings verständlich, daß Kant von seiner Forderung, das biologische Problem fände seine prinzipielle Lösung erst durch die Synthese des Lebendigen, nicht abgehen wollte und durfte. Er vergaß dabei nur, daß die prinzipielle Lösung der biologischen Grundfrage viel früher einsetzt, als der technische Erfolg sich einstellt! Und drängt damit sein energisch arbeitendes Denken auf ein Nebengeleise, während es ihm so leicht gewesen wäre, auf der breiten Hauptbahn zu bleiben. — Einige durch diese Formulierung ausgelöste Bemerkungen sollen, wie schon angedeutet, dort ihre Erledigung finden, wo über das mechanisch Erklärbare in den biologischen Prozessen nach der Meinung Kants gesprochen werden wird (vgl. unten Kap. III c).

c) Der Zweckbegriff in der ‚äußeren Natur'.

So hat sich in den mancherlei Gestaltungen, die der Zweckbegriff dem musternden Auge des Philosophen darbot — in den mathematischen Gebilden, im ästhetischen Apperzipieren, im künstlerischen oder

[47] U., § 68, p. 384.

technischen Produzieren — nicht eine gefunden, die naturhaft und teleologisch zugleich wäre. Die Bedingung, Zweckwerk und zugleich Natur zu sein, hat keine von ihnen erfüllt! Darum tritt Kant jetzt vor die Formen hin, welche die Natur selbst geschaffen hat, ohne den Menschen, aber um den Menschen herum.

Da präsentieren sich ihm zunächst die Formen der ‚äußeren', also der unbelebten Natur, in ihrer Struktur und in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. — Kants mit Teleologie förmlich saturiertem Zeitalter erschien bereits diese unorganische Natur als ein empirisches System der Zwecke: man braucht sich (um an dieser Stelle vorerst ein paar bekanntere Beispiele zu geben) etwa bloß der unfreiwillig komischen Dichtungen des Hamburger Ratsherrn Heinrich Brockes zu erinnern, oder der wesentlich tieferen Gedankengänge seines Zeitgenossen Reimarus zu gedenken. Kant selbst hat dieser superfiziellen Teleologie in seiner vorkritischen Epoche starke Konzessionen gemacht[48] und etliche Residuen daran auch aus seinem Denken nicht ganz zu tilgen vermocht; hievon wird noch zu reden sein (vgl. III, i). In der ‚Kritik der Urteilskraft' hat er sich dem Banne dieser ausdörrenden Physikotheologie jedenfalls im allgemeinen mit Erfolg entzogen. Zwar ist er auch hier geneigt, eine ‚relative Zweckmäßigkeit'[49] selbst den Prozessen im Reiche der anorganischen Materie zuzugestehen. Doch diese ‚Zuträglichkeit eines Dinges für andere'[50] erfährt sofort zwei behutsame, aber sehr weitgehende Einschränkungen.

Die erste dieser Einschränkungen bedeutet mehr oder minder ein Postulat der naturwissenschaftlichen Empirie. Vielleicht könnte man sie Kants Überzeugung von der inneren Geschlossenheit der kosmischen Vorgänge nennen, oder in mehr erkenntnistheoretischer Formulierung — von der Unmöglichkeit einer naturwissenschaftlichen Erklärungs-

[48] Vgl. Kants vorkritische Schrift (1763) ‚Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes', W. W. Bd. 2, besonders p. 127 ff.

[49] U., § 63, p. 366; § 82, p. 425.

[50] U., § 63, p. 368.

lücke sprechen. Das heißt also: Die ‚äußere Zweckmäßigkeit', die ‚Zuträglichkeit' der terrestrischen Vorgänge für den Menschen und die ganze Lebewelt fügt der exaktwissenschaftlichen Analyse dieser Prozesse nichts hinzu, wird bei dieser Analyse nicht vermißt. Alle Erscheinungen müssen aus sich heraus begriffen werden, weil sie alle ein in sich geschlossenes Ganzes darstellen. ‚. . . wenn also diese Naturnützlichkeit nicht wäre, würden wir nichts an der Zulänglichkeit der NatururSachen zu dieser Beschaffenheit vermissen.'[51] — Man könnte ja z. B. versucht sein, irgendeinen teleologischen Zusammenhang zwischen Dünensand und Fichtenwäldern zu konstruieren. Das wäre aber methodologisch falsch. Man verfiele dabei der unmethodischen Illusion, ‚als ob der Sand für sich als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letzteren einen Zweck unterzulegen'.[52] — Und den gleichen Fehler beginge, wer etwa ganz allgemein eine zweckhafte Beziehung zwischen der Gestalt der Erdoberfläche und ihrer Qualifikation ‚für das Gewächs- oder Tierreich' feststellen wollte, und was es ähnliches mehr gibt. Immer wird hier die Geschlossenheit der kosmischen Vorgänge übersehen und die Unstatthaftigkeit einer irgendwo klaffenden Erklärungslücke. Dies ein prinzipieller Einwand, der aber bereits in der Verlängerung der exaktwissenschaftlichen Empirie liegt und eine transzendente Analyse eigentlich noch nicht erfordert.

Bedeutsamer noch ist die zweite Schranke, die Kant vor der ‚äußeren Zweckmäßigkeit' aufrichtet. Sie ersteht dadurch, daß — wie man im Geiste Kants sagen könnte — auch der Teleologe der äußeren Natur keinem Glied in seiner angeblichen Zweckmäßigkeit den Primat zusprechen kann. Keiner unter all diesen ‚Zwecken' kann Anspruch darauf machen, als ‚Endzweck' zu gelten. ‚Denn in der Reihe der einander subordinierten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich nicht als End-

[51] U., p. 369.
[52] U., p. 368.

zweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist.'[53] Infolgedessen läßt sich auf die bloße ‚Zuträglichkeit' eben keine feste Teleologie gründen. Denn ‚von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äußere Verhältnis nur hypothetisch für zweckmäßig beurteilt werden'.[54] So wäre z. B. die Bedingung dafür, daß man den äußeren Naturvorgängen Zweckcharakter zuerkennen dürfte, sicherlich nur die eine: daß man ihre Beziehung auf die Existenz der lebendigen Wesen, speziell des Menschen, für gesichert erachtet: nur wenn es erwiesen ist, daß Tiere und Menschen sein sollen, sind die ihr Dasein fördernden, äußeren Naturvorgänge zweckmäßig! ‚Man sieht daraus leicht, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußeren Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, obgleich sie hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtige.'[55]

So ist wiederum ein Zweckverhältnis, welches zugleich ein allgemeines Naturverhältnis darzustellen schien, unter den besorglich tastenden Händen Kants auseinandergefallen: denn immer — so ergab sich — ist eine Beziehung auf die organische Lebensform erforderlich, wenn man mit irgend welchem Rechte von einem ‚Zweck' im Naturablauf sollte sprechen können. Kein natürlicher Zweck ohne diese feste Beziehung auf ein Organisches, auf die organische Form!

Damit aber nähert sich Kants Denken auf diesem Gebiete, das die Ansprüche der zweckhaften Gebilde auf ihre Berechtigung prüft, ersichtlich schon seinem Ende. Denn was jetzt folgt, ist ja bereits die Analyse der organischen

[53] U., p. 367 f.
[54] U., § 67, p. 378.
[55] U., § 63, p. 368 f.

Form, der ,inneren Organisation', welche ihm als Verknüpfung von Naturprozeß und Zweckprozeß erscheint und also, nach dem früher Gesagten, den Angelpunkt für seine Philosophie des Lebendigen wird abgeben müssen. Kant steht hier tatsächlich unmittelbar vor diesem Zentrum seines biologischen Denkens!

Vorher aber streut er noch einen Nebengedanken ein, der die bisher gewonnene Position eigentlich nicht unbedeutend verschieben mußte. Es fällt ihm nämlich ein, daß es doch eine ,äußere Zweckmäßigkeit' gebe, bei der Naturgeschehen und Teleologie verschmolzen scheinen, bei der eine innere Struktur direkt auf eine äußere Zuträglichkeit überzugreifen scheint. Diese Tatsache ist für ihn die ,Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art', welche Kant ein ,organisierendes Ganzes' darzustellen scheint.[56] — Augenscheinlich paßt diese Tatsache, die Kant mangels entsprechender Kenntnisse auf embryologischem und entwicklungsgechichtlichem Gebiete nicht zu analysieren vermag, sehr schlecht zu den eben erörterten Gedankengängen. Denn auch die primären Merkmale des einen Geschlechts sind gegenüber denen des anderen ein ,Außen', ein ganz ebensolches und nur unsicher-hypothetisch zu teleologisierendes ,Außen', wie etwa die unbelebten Bestandteile der Umgebung gegenüber dem Organismus selbst. Wer da die empirische Analyse verweigert, die äußere Zuträglichkeit aber gerade prinzipiell für unstatthaft erklärt hat, der findet von hier aus eigentlich keinen Punkt, wohin er treten könnte. — Kant hat aber diese von ihm angenommenen Tatsachen nur registriert, gewissermaßen als Seltsamkeit festgestellt, ohne ihrer starken Bedenklichkeit für sein System inne zu werden. So ward es ihm möglich, ruhig und ohne Skrupel dicht an sein Hauptproblem heranzutreten.

d) Die innere Zweckmäßigkeit bei den organischen Wesen.

Die große Aufgabe, die Kant nunmehr zu lösen unternimmt, ist die, darzulegen, wann ,ein Ding', um seine

[56] U., § 82, p. 425.

eigenen Worte zu gebrauchen, ‚als Naturzweck existiere‘.[57] — Was ist das Eigentümliche an den organischen Naturprodukten — denn nur ihnen gilt ja die ganze Untersuchung —, welches ihnen den Charakter eines ‚Naturzweckes‘ zuspricht, die teleologische Betrachtungsweise ihnen gegenüber zur Pflicht macht?

Kant hält für das Auszeichnende dieser Sorte von Naturdingen, daß ihre Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei.[58] Und um nun diese zunächst nicht ganz durchsichtige Anschauung näher zu erläutern und zugleich ein unbedingt verläßliches Kriterium für den praktischen Gebrauch zu geben, glaubt er einen Begriff einführen zu dürfen, der seinerseits für Kants ganze Denkkonzeption und vielleicht darüber hinaus für die biologische Naturspekulation der deutschen Aufklärung von starker, symptomatischer Bedeutung ist: Kant macht den Begriff des ‚Zufalls‘ zur Basis seiner weiteren Denkoperationen. Es ist also nach Kant das Bezeichnende für den Naturzweck, d. h. für den Organismus, daß er ‚im höchsten Grade zufällig ist‘.[59] — An vielen Stellen der Urteilskraft hat Kant diesen Gedanken in den verschiedensten Wendungen wiederholt: Er spricht von der ‚Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft‘[60] und gibt damit wohl die erschöpfendste Definition, die sich von der organischen Zweckgestalt unter diesen Gesichtswinkel geben läßt. Zugleich spricht hier die exakte Naturforschung recht vernehmlich mit! — Aber er definiert auch ‚Naturnotwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objekts . . . an demselben Dinge‘,[61] und hier meint man etwas mehr Kant selbst zu hören, den Kant der Antinomien und ihrer Auflösung. Wieder an anderen Stellen ist bereits der schüchterne Versuch gemacht, von Zufall im organischen Geschehen zum metaphysischen Postulat der ‚contingentia mundi‘ auf-

[57] U., § 64, p. 370.
[58] U., ibid.
[59] U., § 61, p. 360.
[60] U., § 64, p. 360.
[61] U., § 74, p. 396.

zuklimmen[62], oder es wird dem ‚Kausalitätssystem‘ Demokrits und Epikurs gerade wegen der Einsicht in den Zufallscharakter der organischen Form jeder Erkenntniswert schroff abgesprochen. Kurz, dieser Begriff ist ganz gewiß eines der treibenden Motive für Kants Philosophie des Organischen.

Der Eindruck der Zufälligkeit an einem Naturobjekt reicht aber nach Kants Meinung noch nicht hin, um das Bestehen eines ‚Naturzwecks‘ festzustellen: Es könnte sich ja auch um ein Produkt menschlicher Kunsttätigkeit handeln, wie man zu vermuten hätte, wenn man in einem unbewohnt scheinenden Lande die Figur eines regulären Sechseckes im Sand wahrnähme, oder wenn man in einem Moorbruch auf ein Stück behauenen Holzes stieße.[63] — Das Recht, von einem Naturzwecke zu sprechen, ist noch an eine andere Bedingung geknüpft. Eine Naturform, die zugleich eine Zweckform sein soll, muß, an der mechanischen Naturkausalität vorüberführend, das W i r k s a m w e r d e n e i n e r a n d e r e n A r t v o n K a u s a l i t ä t z e i g e n! Das ist die Forderung Kants.

Kant versucht sie zunächst in einer Formulierung festzuhalten, die nicht ohne Zweideutigkeit ist und einem spiritualistischen Nebensinne Raum zu geben scheint. Er wünscht die Kausalität der organischen Zweckformen ‚so anzunehmen, als ob sie . . . nur durch Vernunft möglich sei. Und was damit umschrieben scheint, wäre dann ein ‚Vermögen, nach Zwecken zu handeln‘, also ‚ein Wille‘.[64]

Aber man hüte sich, diese und ähnliche Äußerungen allzu psychologisch zu nehmen. Sie sind im Grunde logisch, beziehungsweise methodologisch gemeint. Und man braucht sich bloß der Hauptformel zuzuwenden, mit Hilfe derer Kant der biologischen Teleologie Herr zu werden gedachte, so quillt sogleich der unpsychologische Sinn stark und mühelos hervor.

Jene Formel aber lautet so: ‚Ein Ding existiert als Naturzweck, w e n n e s v o n s i c h s e l b s t (obgleich in

---

62 U., p. 398.

63 U., § 43, p. 303.

64 U., § 64, p. 370.

zwiefachem Sinn) Ursache und Wirkung ist.'[65] Oder mit kräftigerer Herausarbeitung des gedanklichen Kerns: ,Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.'[66]

Offenbar verträgt diese Formel überhaupt keine psychologisierende Deutung. Denn wie sollte ein Organismus als psychologisches, als Willenszentrum gedacht, sich selbst erzeugen können? Wo sollte er nur dazu einsetzen? Psychologisch wäre das doch ein offenbarer Unsinn oder Widerspruch. Ein Willensakt kann immer nur auf anderes eingestellt sein, etwas anderes formen oder erzeugen ,nie sich selbst! Läßt man einen vernünftigen Willen zweckvoll wirken, so erhält man immer nur — ein Kunstprodukt, nie eine organische Zweckform. Denn für die letztere ist, nach Kant, ja gerade dieses merkwürdige Zurückbiegen der Kausalität auf die Teleologie, der geschlossene Kreis des ,nexus finalis' in einem und demselben Objekt das Eigentümliche!

Also kann der Sinn der knappen, kantischen Definition nur ein logischer, beziehungsweise methodologischer sein. Und diese Meinung hat Kant ausdrücklich bekräftigt. In diesem Sinne spricht er von der ,idealen' Ursache im Organismus,[67] in diesem Sinne läßt er die zweckvolle Idee ,des Ganzen' nicht als empirisch-psychische Ursache wirken — ,denn dann wäre es ein Kunstprodukt' —, sondern bloß als ,Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen'.[68] Nebenzweck, organische Form, liegt für Kant immer nur dann vor, wenn ein Ganzes zustandekommt, ,dessen Begriff wiederum umgekehrt . . . Ursache von demselben nach einem Prinzip sein . . . könnte'.[69] — Damit ist jeder spiritualistische Nebensinn der Formel eigentlich auf das entschiedenste abgelehnt, abgelehnt zugunsten einer rein logischen Zergliederung des organischen Phänomens. (Daß Kant diesen Ge-

[65] U., ibid.
[66] U., p. 376.
[67] U., p. 373.
[68] U., ibid.
[69] U., ibid.

sichtspunkt nicht immer in voller Reinheit und Kraft festgehalten hat, daß er gelegentlich psychologisiert, spiritualisiert und damit auch das Gebiet der phänomenalen Erkenntnis verläßt, ist freilich ebenso unbestreitbar wie bedauerlich: Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten!)

Dieses gegeneinandergerichtete Verhältnis von Ursache und Wirkung hat der Philosoph dann näher zu bestimmen versucht. Er verwendet zur Illustration dieses Gedankens Beispiele, welche dem Bereich der Botanik entlehnt sind und an anschaulicher Kraft sicher einen bemerkenswerten Grad erreichen.

Ein Baum, belehrt er uns, erzeugt zuerst sich selbst der Gattung nach — durch den Samen. — Der Baum erzeugt aber weiters sich selbst als Individuum: in seinem Wachstum. — Schließlich besteht aber noch eine eigentümliche Korrelation zwischen den Teilen ‚dieses Geschöpfes‘: das gepfropfte Reis bringt an dem fremden Stamm wieder Seinesgleichen hervor! — Kant sieht in all diesen Erscheinungen ebensoviele Beweise für das ‚Zugleich-Ursache- und Wirkung-Sein‘ im Organischen. Ob dies die einzig mögliche Deutung ist, bleibe vorläufig unerörtert. Bloß darauf sei hier hingewiesen, daß die erwähnten Erscheinungen auch im Rahmen seiner Anschauung eigentlich weniger das kausale Moment mit der ihm anhaftenden Dynamik demonstrieren, als vielmehr die ruhige Statik der Relation des ‚Ganzen‘ zum ‚Teil‘, einen Gedanken also, der von unserem Philosophen eigentlich erst eine Stufe höher ein- und ausgeführt wird. Denn man bemerkt unschwer, daß man in den ersten zwei der von Kant angeführten Fälle statt von einer ‚Erzeugung‘ der Gattung nach, beziehungsweise des Individuums, besser und richtiger nur von einer Überlegenheit der konservierenden Tendenz des ‚Ganzen‘ hätte sprechen sollen. Im dritten Fall aber etwa von einer komplettierenden Funktion des ‚Teiles‘. Denn das zu ‚Erzeugende‘ ist ja hier, strenge genommen, bereits ‚erzeugt‘! Infolgedessen sind diese Fälle nicht sehr geeignet, die kausale Dynamik besonders plastisch hervortreten zu lassen, was andere Beispiele, wie der Hinweis auf den Be-

fruchtungsprozeß bei zwitterigen Organismen, vielleicht besser erreicht hätten. Aber Kants Denken läuft schon ungeduldig voraus und bereitet sich, das Wesen der organischen Form, der Zweckform, rein phänomenologisch gegen die anderen Natur- und Kunstprodukte abzugrenzen.

Kant geht also an die nähere Charakteristik der allgemeinen organischen Phänomenologie. Das Zentrum seiner Erörterungen bildet das — eben flüchtig gestreifte — Verhältnis des ‚Ganzen' zu den ‚Teilen': die organische Zweckform im Sinne Kants ist dadurch charakterisiert, daß seine Teile zu seiner Ganzheit in einer festen, nicht aufzuhebenden Relation stehen. Das soll aber zweierlei heißen. Erstens, die Teile eines organischen Wesens sind ‚in ihrem Dasein und der Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich'. Zweitens, die Teile verbinden sich in der Weise ‚zur Einheit des Ganzen, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung sind'.[70]

Was Kant durch die so statuierte Doppelbedingung für den Charakter eines organischen Gebildes zu erreichen hofft, ist offenbar auch ein Doppeltes: Die erste Forderung grenzt den Organismus von den Produkten der unbelebten Natur ab, dadurch, daß seine Teile Werkzeugcharakter beanspruchen können, also teleologische Qualität in allerstärkster Ausprägung besitzen. Das zweite Erfordernis trennt diese Teile — als ‚hervorbringende'[71] — von den unproduktiven Werkzeugen der menschlichen Kunst. Ein organisches Wesen ist danach (anders gewendet) ein sowohl ‚organisiertes', wie auch sich selbst ‚organisierendes' Wesen: bei der ersten Eigenschaft hätte man mehr an die Funktion der Ganzheit zu denken; bei der zweiten mehr an die Funktion der Teile. — Von der ersteren ist an dieser Stelle nicht mehr viel die Rede. Die Gefahr, daß das Wesen des Organischen in einem bloß Anorganischen untergehen könnte, muß Kant (wie wir ja auch sonst feststellen können) nicht allzugroß erschienen sein. Aber die Abgrenzung gegenüber dem künstlichen Menschenwerk wird noch sorgfältig

[70] U., ibid.
[71] U., p. 374.

vorgenommen und damit jeder etwaigen Maschinentheorie des Lebens ein rasches, strenges Urteil gesprochen.

Kants Nachweis hat hier zum Angelpunkt die Unproduktivität jeder Maschine und ihrer mechanischen, technischen Bestandteile. — Bei einer Uhr liegt die ‚hervorbringende Ursache' naturgemäß nicht innerhalb, sondern außerhalb des Mechanismus. Die Bestandteile der Uhr sind zwar um des Ganzen willen, aber nicht durch das Ganze da! Nur die in einem menschlichen Bewußtsein wirkende Zweckidee hat dieses Zweckwerk zustande gebracht. Alle die charakteristischen Eigentümlichkeiten des organischen Zweckwesens fehlen also bei der Uhr: die auf die Erhaltung des ‚Ganzen' gerichtete Tendenz sowie die teleologische Funktion der diversen organischen Teile: die Phänomene der ‚Regeneration' und des ‚Vikariats', um die Ausdrücke der modernen Biologie zu gebrauchen. Oder mit Kants eigenen Worten: ‚Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benützte (sie organisierte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können.'[72]

Diesen Gedanken: es könne irgendwelche Beziehung der organischen Zweckformen zu den Produkten menschlicher Technik bestehen, hat Kant mit Stumpf und Stiel auszurotten sich bemüht. Darum will er auch nichts davon wissen, daß man bei den organisierten Naturformen von einem ‚Analogon der Kunst' spreche. (‚Kunst' hat hier natürlich die Bedeutung von ‚Technik'.) Denn Kunst ist nicht Selbstorganisation, wie wir sie eben kennen gelernt haben. Eher könnte man von einem ‚Analogon des Lebens' reden: aber dabei geriete man in die Abgründe des Hylozoismus oder Spiritualismus, oder man spräche da einfach eine völlige Tautologie aus. Hier gibt es keinen Vergleich. ‚Genau zu reden,

[72] U., ibid.

hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen.'[73]

Damit ist für Kant die Lehre von der organischen Zweckform fest und sicher begründet. Er zieht gleich die Konsequenz: ,Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet,[74] doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objektive Realität . . . verschaffen.'[75]

An diesem Punkt läßt Kant seinen teleologischen Gedankenpfad fast unmerklich schon in die teleologische Heuristik hinüberbiegen. Das legt Ausführungen nahe, die doch erst etwas später ihre natürliche und sinngeforderte Stelle finden können. Was aber bereits hier gesagt werden darf, ist die allgemeine Charakteristik, die sich dem — diese Grundsätze einhaltenden — Forscher für das Gebiet der ,belebten' Natur ergeben muß. Diese ,Maxime der Beurteilung der innern Zweckmäßigkeit organisierter Wesen' bedeutet, wie nicht anders zu erwarten war, eine eindrucksvolle Formulierung der partikulär-finalen Weltbetrachtung. Sie stellt sich in ihrer allgemeinsten Fassung dar als ein Adnex zu dem allgemeinen Naturforschergrundsatze, dem ,nichts von ungefähr', und gewinnt sozusagen den Charakter einer Spezialmaxime für den Gebrauch der Biologen oder, wie Kant sagt, für die ,Zergliederer der Gewächse und Tiere'. Der Leitfaden, von dem sich diese Forscher bei ihrer Analyse des Lebendigen führen lassen müssen, lautet demgemäß: ,Nichts in einem solchen Geschöpf ist umsonst.'[76]

Es mag fraglich erscheinen, ob sich Kant der ungeheuren Forderung, die er durch Aufstellung dieses Grundsatzes an die Adresse der Biologen gerichtet hat, wirklich so ganz bewußt geworden ist; denn weder der Aufbau, noch

---

[73] U., p. 375.

[74] Die Sperrung ist vom Verf.

[75] U., § 65, p. 376. [76] U., ibid.

der Abbau der lebenden Substanz wird jemals selbst dem überzeugtesten Teleologen eine Umprägung in die Ausdrucksformen restloser Finalität gestatten, und gerade der Empiriker Kant hat es in dieser Hinsicht an anderen Stellen seiner ‚Urteilskraft' so genau nicht genommen.[77]

Aber an dieser Stelle erhebt nun einmal Kant diese schwerwiegende Forderung! Ja, er wendet sich sogar ausdrücklich gegen den (vielleicht naheliegenden) Kompromißgedanken, als ob es irgendwelche physiologische Teilprozesse gebe, welche dieser universellen und strengen Teleologie nicht unterlägen. Ausdrücklich schärft er ein, es müsse der ‚Zweck der Natur auf alles, was in ihrem Produkt liegt, erstreckt werden'.[78] Denn der Zweckbegriff soll ja ‚eine Idee der Möglichkeit des Naturprodukts' bedeuten. Diese ist aber eine ‚absolute Einheit der Vorstellung' — im Gegensatze zu der materiell-mechanischen Vielheit und Zersplitterung —, somit kann es, für Kant, in der organischen Form auch nicht das kleinste dieser allgemeinen Teleologie entzogene Fleckchen geben: alles im Organismus muß ‚als organisiert betrachtet werden'.[79] — Schärfer konnte dieser Standpunkt — den man etwa den panteleologischen nennen möchte — wohl nicht formuliert werden!

Es ist kaum möglich, hier der Versuchung zu widerstehen, diese Grundthese von Kants Philosophie des Organischen auch historisch etwas zu verankern. Unwillkürlich fühlt man sich nämlich zu der Frage angeregt, wann und wo diese streng panteleologische Betrachtungsweise der Lebensphänomene, speziell in der von Kant gewählten Fassung einer unerschütterlich finalen Beziehung des Ganzen zum Teil, etwa sonst noch im abendländischen Denken schon aufgetreten sei? So zu fragen wäre gewiß sehr verführerisch.

Aber wer diese Frage tut, sagt sich wohl im nächsten Augenblicke selbst, daß er sich anschicke, nur eine Welle

[77] Vgl. Kap. III/b.
[78] U., § 66, p. 377.
[79] U., ibid.

aus einem in breiter Fülle vorüberflutenden Strome herauszuschöpfen. Denn diese Art biologischer Spekulation hat natürlich einen reichen, erkenntnistheoretisch wie kulturpsychologisch gleich interessanten Entwicklungsgang hinter sich! Und nur eine eigens auf ihn gerichtete Spezialstudie könnte diesem Problem einigermaßen gerecht werden. Den Rahmen dieser Untersuchung müßte sie naturgemäß sprengen.

So mag statt weitläufiger Analyse hier nur ein Name genannt werden, der fast wie ein Schatten hinter Kants Organismusbegriff steht, der Name des Aristoteles.

Der griechische Philosoph hat in seiner Schrift über die Teile der Tiere diesen panteleologischen Standpunkt, vielleicht nicht zum ersten Male, jedenfalls aber für zwei Jahrtausende vorbildlich formuliert. Für Aristoteles war es keinem Zweifel unterworfen, daß in den organischen Formen das ‚Ganze' zu den ‚Teilen' im Verhältnis unbedingter teleologischer Überordnung stünde. Er betont ausdrücklich — allerdings im Rahmen seiner eigentümlichen, heute seltsam archaistisch anmutenden, dreigeteilten Organologie —, daß die Genesis jedes Organes durchaus der Vorstellung seiner künftigen Verwendung entspringt, daß das zeitliche ‚Nachher' ein ideelles ‚Vorher' nicht aus-, sondern einschließe. Alles ist bei Aristoteles bewußte Naturtechnik, die den ganzen Organismus durchdringt! Und fast genau diesen Standpunkt (freilich mit einer bedeutsamen, methodologischen Einschränkung, die dieser Teleologie den Rang einer vollziehbaren Erkenntnis abspricht und nur den Charakter einer indispensabeln Heuristik zuerkennen will) nimmt auch Kant in dem oben skizzierten Gedankengang ein! Das geht so weit, daß Kant sogar einen bei Aristoteles vorhandenen Vergleich, — ob mit vollem Bewußtsein, läßt sich schwer entscheiden — den Vergleich von dem Hause, dessen Erbauung auf die Zweckvorstellung des Baulustigen zurückzuführen ist, für seine organische Teleologie heranzieht. Der Parallelismus der beiden Denkarten ist ganz erstaunlich.[80]

[80] Vgl. Aristoteles, Περὶ ζώων μορίων (Ausgabe v. Bernhard Langhavel, Leipzig, Teubner 1861), insbes. p. 19 f.: . . . . ‚οὐ γὰρ οἰκία πλίνθων ἕνεκέν ἐστι καὶ λίθων, ἀλλὰ ταῦτα τῆς οἰκίας.' Und p. 20: . . . ‚Δῆλον δ' ἂν

So ergibt sich schon aus diesem kurzen Exkurs, daß Kants Auffassung von der Teleologie des Organischen bereits in einer weit zurückliegenden Zeit des philosophischen Denkens einen sehr bedeutsamen Vorläufer hatte. Die Schicksale dieser Aristotelischen Formel sind hier nicht weiter zu verfolgen. Ebensowenig sind hier die unmittelbaren Folgen zu erörtern, die sich aus dieser Anschauung für das biologische Weltbild Kants ergaben. Sondern unser Weg biegt hier naturgemäß in jene kritischen Gedankengänge ein, durch die Kant, immer die gewonnene Denkrichtung festhaltend, den Positionen und Fortifikationen der älteren, biologischen Metaphysik in die Kehle zu kommen sucht. Wir gelangen zu Kants Versuch, die Widersprüche in den ‚dogmatischen' Systemen zur Erklärung der Naturteleologie aufzudecken.

2. Transcendentale Dialektik.

a) Die Widersprüche in den dogmatischen Systemen der Naturteleologie.

Geht man systematisch vor und nimmt zunächst keine Rücksicht auf die transzendentale Grundvoraussetzung Kants, fragt man also vorläufig bloß nach der Stellung, die

λέγῃ τις τὸν λόγον τῆς γενέσεως· ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας, ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως.' Hier ist die feste Beziehung des ‚Ganzen' zum Teil bereits als Charakteristikum des organischen Zweckwesens mit kaum zu übertreffender Deutlichkeit ausgedrückt! — In dem zoologischen Hauptwerke des Aristoteles, in den Ἱστορίαι περὶ ζῴων, tritt dieser Gedanke allerdings weniger stark hervor. Die sonderbare Vereinigung elementarer und morphologischer Kategorien, welche zu der im Text erwähnten Dreiprinzipienlehre führte, schwächt natürlich die Ähnlichkeit zwischen dem Kantschen und dem Aristotelischen Organismusbegriff in keiner Weise ab! — Die Parallelstelle aus der ‚Kritik der Urteilskraft', auf die im Text angespielt wird, steht im § 65, p. 372: ‚Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für die Miete eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Kausalverknüpfung wird die der Endursachen (nexus finalis) genannt'.

er als naturwissenschaftlicher Empiriker zu den Erklärungsversuchen der organischen Zweckmäßigkeit einnehmen mußte, so läßt sich seine mutmaßliche Ansicht darüber allerdings bereits mit hoher Wahrscheinlichkeit antizipieren. Kant vertritt ja, wie wir wissen, mit ziemlicher Energie den Standpunkt einer rein beschreibenden Naturteleologie; seine Behandlung der organischen Zweckmäßigkeit ist, dem Wesen nach, die einer kraftvoll gewahrten Immanenz; auch in der Form der aristotelisierenden Panteleologie bleibt für ihn die Teleologie der Organismen doch immer — Autoteleologie, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen. Alle Spekulation des biologisch interessierten Kant bewegt sich nur innerhalb des Organismus. Die Sphäre der organischen Form überschreitet er an keinem Punkte.

Infolgedessen mußten dem Philosophen, schon vom Standpunkte einer derartigen, rein deskriptiven Naturteleologie aus, alle ‚Erklärungversuche' der organischen Zweckformen höchst bedenklich erscheinen. Auf dem Boden von Kants biologischem Denken konnte kein Raum sein für ein solches Unternehmen.

Da aber eine spekulative Naturteleologie eben doch existiert, welche gerade die Erklärung dieses Unerklärbaren auf ihre Fahne geschrieben hat, so muß sie jeweils an einer bestimmten Stelle einen logischen Fehler begangen haben. Irgendwo muß eine logische Erschleichung vorgefallen und nachweisbar sein!

Indem nun Kant den Ort dieses Fehlers sucht, hat er keineswegs die Absicht, einer teleologischen Metaphysik nahezutreten — für diese hat Kant sicher stets ein hohes Maß von Sympathie besessen. Was er leugnet, ist nur deren Brauchbarkeit für die biologische Empirie. Um diese zu erhalten, mußte er jene bekämpfen: so liegt für ihn das Problem.

Kant leitet diesen Kampf gegen die spekulative Biologie in der Weise ein, daß er ihre Formen in ein möglichst einfaches und übersichtliches Schema zu zwängen sucht. Die ‚Systeme der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen'

zerfallen danach in zwei Hauptarten, welche beide ‚in Ansehung der Technik der Natur‘, d. h. ‚ihrer produktiven Kraft nach der Regel der Zwecke‘,[81] verschieden vorgehen. Während nämlich die eine Richtung — der ‚Idealismus‘ der Naturzwecke, wie ihn Kant nennt; er hätte von seinem Standpunkt aus besser Illusionismus sagen können — keiner einzigen Naturform eine teleologische Sonderstellung zuerkennen will, hält das zweite System — der ‚Realismus‘, nach Kants Ausdruck — für gewisse Naturgebilde eine spekulative, beziehungsweise metaphysische Erklärung bereit. ‚Der erstere ist die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich; der zweite, daß einige derselben (in organisierten Wesen) absichtlich seien.‘[82] — Kant spricht in diesem Sinne auch von einer ‚absichtlichen Technik der Natur (technica intentionalis), im Gegensatz zu einer ‚unabsichtlichen‘ (technica naturalis).[83] — Die idealistische Richtung aber gliedert sich in die beiden Denksysteme der ‚Kausalität‘ und des ‚Fatalismus‘, ersteres in klassischer Form durch Epikur, letzteres durch Spinoza vertreten. Der Realismus aber zerfällt in den Hylozoismus, den Kant an keinen bestimmten Einzelnamen knüpft, und in den Theismus, von dem uns ebenfalls kein singulärer Vertreter angeführt wird. Jedes dieser Systeme ist, nach Kant, entweder physisch oder hyperphysisch orientiert: so offenbart sich dem kritischen Philosophen ein weitgehender Parallelismus, der auch ihre Widerlegung wesentlich erleichtert, ihre Widerlegung, die im Grunde genommen schon mit ihrer allgemeinen Charakteristik gegeben ist: ‚Epikur‘, meint Kant, sucht die Organisation der Materie ‚auf den physischen Grund ihrer Form‘ zurückzuführen, Spinoza greift zurück auf den ‚hyperphysischen Grund der Natur‘. Der Hylozoismus operiert mit dem ‚Leben der Materie‘, der Theismus wiederum fordert zur Erklärung der Naturteleologie ‚ein mit Absicht hervorbringendes . . . verständiges Wesen‘.

[81] U., § 72, p. 391.
[82] U., ibid.
[83] U., p. 390.

Dies die Gruppierung, die Kant an den Systemen der spekulativen Biologie vornimmt. — Glücklicher wäre vielleicht eine Einteilung gewesen, die als Kriterium die Annahme oder Leugnung eines spezifischen Zweck p r o b l e m s in der Natur aufgestellt hätte. Auf der Basis eines s o l c h e n Schemas wären dann nicht der Epikureismus und der Spinozismus, sondern der Epikureismus und der T h e i s m u s miteinander zu nennen gewesen: denn beiden ist es gemeinsam, daß sie ein derartiges Problem vorzufinden glauben und zu seiner Auflösung gewisse Schritte unternehmen. Wobei dann, als zweite Gruppe, der Hylozoismus in die nächste Nähe des S p i n o z i s m u s zu rücken gehabt hätte, weil diese beiden ja der Naturteleologie den eigentlichen Zweckcharakter absprechen. Der besondere modus procedendi — ob physische oder hyperphysische Betrachtungsart — hätte dann den Charakter einer durchaus sekundären Frage gewonnen!

Dieser Betrachtungsweise steht aber Kant völlig fern. Statt dessen meint er, es zeige sich hier wieder einmal, daß ‚die philosophischen Schulen . . . alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben‘. So habe man zur Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Natur ‚bald entweder die l e b l o s e M a t e r i e oder einen l e b l o s e n G o t t, bald eine l e b e n d e M a t e r i e oder auch einen lebendigen Gott anzunehmen versucht‘.[84]

Auch diese Behauptung wird man nicht ohne gewisse Einschränkungen anzunehmen vermögen.

Der erste Teil von Kants Bemerkung mag im allgemeinen wohl zutreffend sein. Aber der von ihm ausgesonnene Parallelismus ist wiederum nicht ganz befriedigend.

Zunächst stehen wir vor einer Äquivokation: das ‚Leben‘, welches in der lebendigen Materie steckt, kann ja unmöglich das gleiche sein, das in dem ‚lebendigen Gott‘ enthalten sein soll: das erste könnte nur ein ‚Leben - Konservieren‘ oder ‚Weiter-Leiten‘ bedeuten, die Funktion des zweiten wäre: ‚Leben-Begründen‘. — Kant hat hier wohl,

[84] U., p. 392, Anm.

offenbar aus Gründen der mentalen Architektonik, zu sehr vereinfacht.

Ferner fragt es sich sehr, ob mit diesem Schema wirklich alle philosophischen Konstruktionsversuche der biologischen Spekulation erschöpft sind. Das ist kaum der Fall. Es scheint vielmehr, daß hier sowohl der Lösungsversuch des radikalen Deismus englischer Herkunft, wie auch die pan-en-theistische Formel übersehen worden sind. Der eine könnte die spezielle göttliche Intervention beim Zustandekommen der zweckmäßig geformten Organismen mit Hinweis auf die ja bereits zweckvoll-gotterschaffenen Urelemente der Wirklichkeit ablehnen; nach der Anschauung des Pan-en-Theismus aber kommuniziert — in einer freilich nicht leicht klar zu machenden Weise — das göttliche Zentrum ununterbrochen mit der peripheren Erscheinungswelt, so daß wiederum eine spezielle Erklärungsart für die organische Zweckform entbehrlich wäre.

Kants Antithesen, denen sicher das Verdienst zufällt, über die Hauptprobleme rasch zu orientieren, sind also letzten Endes wohl nicht ganz einwandfrei!

Aber wir haben jetzt Kants Einzelkritik dieser Systeme eine nähere Betrachtung zu widmen.

Am ausführlichsten und wohl auch am nachdrücklichsten hat Kant die spinozistische Perspektive für die Naturteleologie zurückgewiesen. Spinoza mag ihm als der gefährlichste Gegner erschienen sein, vielleicht weil dessen auf Statik eingestellte Metaphysik ihn besonders wesensfremd anmutete, vielleicht auch, weil der Großteil der deutschen Aufklärung, die Kants Mitwelt bildete, die Gedankengänge des jüdisch-portugiesischen Denkers auch bürgerlich beunruhigend fand und dementsprechend in Verruf zu bringen von jeher nicht ohne Erfolg bemüht gewesen war.

Einen dreifachen Vorwurf erhebt der Verfasser der Kritik der Urteilskraft gegen die Art und Weise, wie Spinoza mit dem Zweckbegriff in der Natur fertig zu werden versucht. Eigentlich ist es nur ein und derselbe Einwand in dreifacher Form. — Spinoza ließe, rügt Kant zunächst, ‚die Zwecke der Natur . . . nicht für Produkte, sondern für einem

Urwesen inhärierende Akzidenzen gelten'.[85] Er lege ferner diesem Urwesen ',in Ansehung derselben nicht Kausalität, sondern bloß Subsistenz' bei.[86] Schließlich aber, meint Kant, sichere in Spinozas System die von ihm geforderte ,unbedingte Notwendigkeit' den teleologischen Naturformen zwar die ,Einheit des Grundes', nicht aber die ,Zweckeinheit'.[87] — Man sieht, es ist im wesentlichen der Ersatz des formal-logischen Moments im spinozistischen Weltbild durch das materiell-psychologische, besser gesagt, durch den voluntaristischen Faktor, worauf Kants Tadel zielt, worauf Kants Forderung gerichtet ist. Ein rein logisches Weltgefüge im Sinne Spinozas war für Kant von einem wirklich teleologischen eben durchaus verschieden, konnte nie zu einem solchen werden. Vernunfteinheit ist nicht Zweckeinheit! Denn was der Königsberger Philosoph an der spinozistischen Formel vermißte, was er für eine echte Teleologie der Natur als unerläßlich ansah, war ja im Grunde genommen ein Doppeltes: erstlich, das Moment der Zufälligkeit gegenüber dem allgemeinen Naturablauf; zweitens, eine bewußt-vernünftige Einwirkung, deren Resultate er vor allem in den Formen des Organischen niedergelegt sah. — Oder, in Kants eigener Terminologie: Die echte Teleologie faßt in sich die Bedingungen der ,Zufälligkeit', der ,Kausalität', der ,Absicht' und des ,Verstandes'.[88] ,Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit bloße Naturnotwendigkeit und, wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als außer einander vorstellen, blinde Notwendigkeit.' — Auch von einer ,transzendentalen Vollkommenheit' im Naturganzen, wie sie sich aus Spinozas und Leibniz' Denkvoraussetzungen ergeben mag, will Kant nichts wissen: ,. . . wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding sein und Zweck sein einerlei ist, so giebt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.'[89] — Freilich ist der Philosoph der hier so scharf verurteilten

[85] U., p. 393.
[86] U., ibid.
[87] U., ibid.
[88] U., ibid.
[89] U., p. 394.

Schwierigkeit selbst nicht ganz entronnen, denn in der Form des Postulates hat er in einer höher gelegenen Schichte seines Denkens auch die Auffassung der gesamten Welt als eines Zweckkomplexes warm empfohlen. Etwas Ateleologisches gab es auf dieser Stufe auch nicht mehr für ihn! Aber Kant mag, von dem hier hereinpielenden Theodizeegedanken doch mächtig angezogen, sein philosophisches Gewissen vielleicht in der Meinung beruhigt haben, dieser teleologische Aufbau der letzten Wirklichkeit sei etwas wesentlich anderes als die dogmatische Statuierung einer Universalteleologie für alle einzelnen Erfahrungsdinge!

Viel rascher als den Spinozismus tut Kant den Hylozoismus ab.

Wohl spaltet er diese Lehre in zwei Unterarten: Jener Hylozoismus, der von einer ‚lebenden Materie' im engsten Sinne des Wortes zu reden wagt, wird von ihm kurzerhand abgelehnt. Für Kant war es ja eine ‚contradictio in adiecto', ‚weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter (der Materie) ausmacht'.[90] — Das mechanistische Weltbild herrscht hier unumschränkt. Die Möglichkeit chemischer Vorstellungshilfen kannte er noch kaum: so lag für ihn unter diesem Gesichtswinkel überhaupt kein Problem vor!

Milder urteilt er über die andere Denkform, unter der der Hylozoismus seiner Meinung nach auftreten kann. Die Möglichkeit ‚einer belebten Materie und der gesamten Natur als eines Tieres'[91] will er nicht von vornherein abweisen. Ja, an einer späteren Stelle der ‚Urteilskraft'[92] scheint Kant diesem Gedanken einige Sympathie entgegenzubringen: davon wird später noch die Rede sein (vgl. Kap. III, g). Hier aber warnt Kant auf das nachdrücklichste vor dem Gebrauch dieser Hypothese ‚im Großen der Natur'. Sie darf, schärft er uns ein, nur so weit gebraucht werden, ‚als sie uns an der Organisation (der Natur) im kleinen in der Erfahrung offenbar wird'. Denn sonst beginge man den Fehler, die Zweckmäßigkeit der Organismen aus

[90] U., ibid.
[91] U., ibid.
[92] U., § 80, p. 419.

dem Leben der Materie abzuleiten, das uns doch selbst nur in der Form des Organischen entgegentritt. Wer das tut, begeht also einen ‚Zirkel'. Neue Einsicht in das Wesen der organischen Zweckform läßt sich also auf diesem Wege nicht gewinnen: ‚Der Hylozoismus leistet also das nicht, was er verspricht.'[93]

Ebenso trügerisch wie der Hylozoismus erweist sich der Theismus unter dem Gesichtswinkel einer spekulativen Biologie.

Bereits in seinem kritischen Hauptwerk hatte Kant der dogmatischen Physikoteleologie den Wurzeln abzugraben sich bemüht. Besonders im sechsten und siebenten Abschnitt der transzendentalen Dialektik. Dort liegen auch bereits alle wesentlichen Argumente gegen diese Betrachtungsart beisammen.[94] Teilweise werden sie in der Urteilskraft wiederholt: dem Begriff eines ‚Wesens . . . als Urgrundes der Natur' kann keine objektive Realität zugesprochen werden, ‚da er nicht aus der Erfahrung abgezogen werden kann'.[95] ‚Geschehe dieses aber auch, wie kann ich Dinge, die für Produkte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Produkte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache notwendig macht?'[96] — Damit ist der Versuch, die Zweckformen der Natur mit Appellation an eine göttliche Technik zu erklären, bereits energisch abgelehnt!

Aber Kant fügt dieser allgemeinen Ablehnung noch einen Grund hinzu, der mehr die Reaktion des empirischen Forschers gegen den theistischen Lösungsversuch widerspiegelt. Er rügt nämlich an dieser Erklärungsart der Naturteleologie, welche in der Natur eine bewußte Kausalität für die Erzeugung der organischen Formen einführen will — also ‚außer ihrem Mechanismus (nach bloßen Bewegungsgesetzen)

[93] U., § 73, p. 395.
[94] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Rosenkranz, Bd. II, p. 483 ff., 491 ff.
[95] Kant, U., § 74, p. 397.
[96] U., ibid.

noch eine andere Art Kausalität'[97] —, daß sie die Unfähigkeit der Natur zur Hervorbringung der genannten Bildungen ja gar nicht nachgewiesen habe: ,Denn da müßte allererst . . . die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus bewiesen werden!'[98] Wir können ja, nach Kant, nur feststellen, daß wir hier vor subjektive Schranken unseres Erkenntnisvermögens geraten sind. Zu einem objektiven Nachweis, der uns nötigte, die Zweckformen in der Natur wirklich einer intelligenten Ursache zuzuschreiben, gelangt man auf diesem Wege nicht!

Woran kranken nun alle diese Versuche, die in der Natur beobachtete ,Teleologie' der Erklärung zuzuführen? Oder anders gesagt: was ist der allgemeine Grund der Unmöglichkeit, den Begriff der ,Technik der Natur' durch irgendeine spekulative Voraussetzung verständlich zu machen?

Allen diesen Erklärungsversuchen der Naturteleologie im Organischen ist, nach Kant, der Fehler gemeinsam, daß sie das Problem dogmatisch behandeln wollen!

Auch der Begriff des Dogmatischen spielt ja, wie bekannt, bereits in der ,Kritik der reinen Vernunft' eine dominierende Rolle. Speziell in dem Abschnitt über die ,Disziplin der reinen Vernunft' hat ihn Kant mit besonderer Ausführlichkeit und Sorgfalt durchgearbeitet.[99] Kants Formulierung des dogmatischen Vorgehens in der ,Urteilskraft' steht aber durchaus auf dem Standpunkte, den er in seinem kritischen Hauptwerk entwickelt hat.

Danach also verfahren wir mit einem Begriffe dogmatisch, ,wenn wir ihn als unter einem andern Begriffe des Objekts, der ein Prinzip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn diesem gemäß bestimmen'.[100] Nun ist zwar der Begriff des Naturzweckes in den Formen der organischen Gebilde (wie früher dargelegt wurde) in ge-

---

[97] U., ibid.

[98] U., p. 395.

[99] Kant, Kritik der reinen Vernunft, zit. Ausg., p. 569 ff., 585 ff.

[100] Kant, U., § 74, p. 395.

wissem Sinne empirisch gegeben. Aber aus der Empirie läßt er sich doch nicht willkürlich herauslösen, sondern bloß unter Zuhilfenahme eines Vernunftsprinzips in sie hineinlegen. Da er kein Sonderdasein führt, kann er also seiner objektiven Realität nach nicht eingesehen werden! Mehr als das: es verbietet sich selbst jede Frage nach seiner objektiven Existenz, d.i. ‚es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Kausalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern oder nicht; sondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden . . .‘.[101] — Die Tätigkeit der Erklärer einer Naturteleologie, wie sie die biologisch-spekulativen Systeme betreiben, bedeutet daher nur eine Scheintätigkeit. Man erklärt ein Produkt der empirischen Natur durch etwas Überempirisches, d. h. durch Berufung auf einen ‚Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst‘! Natürlich verliert es dann seinen objektiven Charakter als Naturding, seine objektive Realität. So ist auch ein objektives Wissen darüber nicht mehr möglich und es wird begreiflich, ‚wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und der Natur, als ein durch Endursachen zusammenhängendes Ganzes, nur immer entwerfen mag, weder objektiv bejahend, noch objektiv verneinend irgend etwas entscheiden können‘.[102] Aus einem ‚problematischen‘ Begriff lassen sich eben auch nur ‚problematische‘ Urteile schöpfen: so daß man also, innerhalb des Rahmens all dieser biologisch-spekulativen Systeme, niemals mit Sicherheit weiß, ‚ob man über Etwas oder über Nichts urteilt‘. Hieraus erklären sich für Kant die Widersprüche all dieser Gedankenbildungen!

— — Dieser Schiffbruch der spekulativen Systeme der Naturteleologie regt Kant dazu an, den in ihnen enthaltenen Denkfehler noch ganz besonders und ausdrücklich dadurch klarzumachen, daß er ihn seiner dialektischen Struktur nach analysiert. Der Dogmatismus dieser gescheiterten Erklärungsformen der organischen Zweckmäßigkeit wird von

---

[101] U., p. 396.
[102] U., p. 397.

ihm auf die Formel der Antinomie gebracht. Dieser Versuch bedeutet die letzte Station, die Kants Analyse des Zweckbegriffs durchläuft. Was dann noch folgt, ist seinem Hauptcharakter nach bereits Synthese: Methodologie und Heuristik der Forschung, Kulturphilosophie und schließlich Postulatenmetaphysik.

b) Die teleologische Antinomie und ihre Auflösung.

Auch der Begriff der ‚Antinomie' wird annähernd in demselben Sinne genommen wie in der ‚Kritik der reinen Vernunft'. Aber eine intimere Anlehnung an die dort gegebenen Ausführungen fehlt,[103] war wohl überhaupt nicht durchführbar. Selbst der so stark aufs Architektonische eingestellte Sinn Kants mußte hier auf das genaue Behauen und Einpassen dieser Steine verzichten. Die ‚Totalität', welche in der transzendentalen Dialektik des kritischen Hauptwerks eine so große Rolle spielt, wird wohl auch eingeführt, konnte aber eigentlich nicht näher verwertet werden. Es handelt sich eben dort um zwei stark verschiedene Gedankengebäude; man darf das nicht vergessen.

Die teleologische Antinomie nun entsteht im Sinne Kants dadurch, ‚daß die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand gibt; die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besonderen Prinzip die Beurteilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich denn, daß diese zweierlei Maximen nicht sowohl nebeneinander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervortut, welche die Urteilskraft in dem Prinzip ihrer Reflexion irre macht'.[104]

Was sich aus dieser Situation ergibt, ist also ein erbitterter, aber unentschiedener und unentscheidbarer Kampf der Maximen.

---

[103] Kant, Kritik der reinen Vernunft, zit. Ausg., p. 274, 353 ff., 401 ff.
[104] U., § 70, p. 386 f.

Die eine Maxime nämlich verlangt: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

Die zweite, entgegengesetzte Maxime behauptet: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen).[105]

Versucht man mit diesen beiden Maximen zugleich in naiver Weise an die Dinge der Natur heranzutreten, so ergibt sich freilich ein glatter Widerspruch. Denn die erste würde dann lauten: ‚Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.' Die zweite: ‚Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich.' — Hier gibt es offenbar keinen Kompromiß mehr.

Aber hier läßt Kant eben die analytische Betrachtung einsetzen, welche jenes Scheinproblem rasch als solches entlarvt.

Der scheinbare Widerspruch hat nämlich im Sinne Kants seine Wurzel nur in dem törichten Versuch, die Forderungen der bestimmenden mit den Weisungen der reflektierenden Urteilskraft zu verschmelzen.

Bestimmend ist die Urteilskraft dann, wenn sie das Besondere unter der bereits aprioristisch fixierten Regel (dem Prinzip, dem Gesetz) subsumiert. ‚Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll', so ist sie ‚bloß reflektierend'.[106] Es gehört also zum Charakter der bestimmenden Urteilskraft im Sinne Kants, daß sie ‚heteronom' ist, d. h. daß sie nichts weiter zu tun hat, als ‚die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff a priori anzugeben'.[107] Im Gegensatz dazu präsentiert die reflektierende Urteilskraft als ‚autonom', eigentlich als ‚heautonom',[108] als nomothetisch

---

[105] U., p. 387.
[106] U., Einleitung, p. 179.
[107] U., p. 183.
[108] U., ibid.

zwar, aber doch nur — für sich selbst. Sie subsumiert wohl auch unter einem Gesetze, aber unter einem, ‚welches noch nicht gegeben ist, also im Grunde genommen nur nach dem subjektiv als indispensabel erkannten Prinzip der Zweckmäßigkeit. Im allerengsten Sinne des Wortes ist sie eine — Maxime! Ein Modus der Beurteilung, nicht des Seins!

So wird der Streit zwischen diesen beiden Thesen dadurch geschlichtet, daß jeder von ihnen eine separate Sphäre zugewiesen wird, oder besser gesagt: ein streng verschiedenes Verfahren zugesprochen oder vorgeschrieben wird.

Die unantastbare Methode der mechanischen Empirie kann sich aber niemals mit der beurteilenden Reflexion kreuzen, wenn nur die Bedingung erfüllt bleibt, daß konstitutive nicht mit regulativen Grundsätzen verwechselt werden.[109] Solange dies nicht geschieht, gibt es keinerlei Widerspruch: ‚Denn wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Produkte derselben ihrer Möglichkeit nach nach bloß mechanischen Gesetzen beurteilen, so sage ich damit nicht: sie sind danach allein . . . möglich; sondern das will nun anzeigen: ich soll jederzeit über dieselben nach dem Prinzip des bloßen Mechanismus der Natur reflektieren und . . . nachforschen . . .‘ ‚Dieses hindert nun die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlassung nicht, nämlich bei einigen Naturformen . . . nach einem Prinzip zu spüren und über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursache.‘[110] — Für die reflektierende Urteilskraft ist also das Teleologisieren ein ebenso berechtigter Grundsatz, wie es für die bestimmende ‚übereilt und unerweislich‘ wäre. Nicht Realität und Nicht-Realität stehen sich also gegenüber — diese Frage ist für Kant unentscheidbar —, sondern empirisches Verfahren und — Idee! Ein Kompetenzkonflikt wäre auf diese Weise unmöglich. Oder, in der Ausdrucksweise Kants: ‚Aller An-

[109] U., § 69, p. 385.
[110] U., p. 387 f.

schein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsformel beruht also darauf: daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden und die Autonomie der ersteren (die bloß subjektiv für unseren Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der Heteronomie der andern, welche sich nach dem von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muß, verwechselt.[111]

— — Diese Ausführungen Kants versuchen also zweierlei begreiflich zu machen: Erstens geben sie uns den tiefsten Grund an, weshalb die Bemühungen der spekulativen Naturteleologen resultatlos verlaufen mußten. Diese Erklärer der organischen Zweckmäßigkeit nämlich ahnten nichts von den verschiedenen Verfahrensweisen, die sie in ihrer Spekulation unbefangen und naiv neben- und durcheinander gebrauchen wollten. Und diese Unkenntnis erzeugt mit Denknotwendigkeit einen Widerspruch, der an irgendeiner Stelle in diesem System ans Tageslicht treten mußte. Kant hat nun — wenn wir hier seine Gedanken nach den rein logischen Ideenverbindungen ausschwingen lassen — zuerst diese Widersprüche der einzelnen Erklärungsarten sauber herauszuarbeiten sich bemüht, um dann sein für jeden künftigen Versuch dieser Art berechnetes Veto hinzutrumpfen: eben durch Aufdeckung der durch dieses Gehaben erzeugten Antinomie.

Aber diese Gedankengänge Kants enthalten ja auch noch ein Zweites, das die Brücke zu den jetzt folgenden Betrachtungen schlägt. Der Philosoph läßt nämlich hier bereits ziemlich unverhüllt die beiden Grundtendenzen hervortreten, welche den Zweckbegriff in seinem transzendentalen Gebrauche scharf von seinem dogmatischen Gebrauch abzugrenzen berufen sind.

Diese beiden Tendenzen charakterisieren sich kurz einmal als die kritische Überzeugung von der Unmöglichkeit einer restlosen, theoretischen Durchdringung der bio-

---

[111] U., p. 389.

logischen Vorgänge, wie der Naturvorgänge überhaupt, auch unter Zuhilfenahme des Zweckmäßigkeitsbegriffes. Es ist also, im Grunde genommen, das Schlagwort des ‚Agnostizismus', welches hier von Kant ausgegeben wird: der innerste Grund der geformten wie der ungeformten Natur hat als gleichmäßig unbekannt zu gelten!

Die zweite Tendenz aber, welche die folgenden Betrachtungen Kants bereits deutlich ankündigt, ist die Überzeugung von dem methodologischen Werte, der trotz und auf dieser agnostischen Basis doch in der wohlverstandenen teleologischen Maxime enthalten sei und enthalten sein müsse. Kant stellt also auch eine Analyse dieses heuristischen Wertes der Teleologie in Aussicht, der notgedrungen auch eine Feststellung der Leistungsfähigkeit des empirisch-mechanistischen Denkens wird folgen müssen.

— — Man könnte versucht sein, diese beiden Tendenzen rasch und schlagend durch Variation zweier Worte aus der ‚Vernunftkritik' zu charakterisieren, die sich freilich in einem ganz anderen moralphilosophischen Zusammenhange finden:[112]

Die erste Tendenz umschreibt nämlich annähernd die Denksituation, welche durch den bekannten Satz ‚was kann ich wissen?' wiedergegeben ist.

Die zweite ließe sich in die ausschließende Formel zwängen: ‚Was soll ich tun?'

So statuiert, könnte man sagen, Kant hier zunächst unsere transzendentale Unwissenheit vom letzten Grunde der Natur.

Und so empfiehlt er als Richtsatz für den empirischen Forscher eine ganz bestimmte, nämlich teleologisch orientierte Art der Heuristik!

3. Der Zweckbegriff innerhalb der Grenzen seines transzendentalen Gebrauches.

a) Sein agnostischer Charakter.

Die erste und vielleicht gleich die wichtigste Betrachtung, durch welche Kant dem Zweckbegriff seine trans-

[112] Kant. Kritik der reinen Vernunft. zit. Ausg., p. 620.

zendentalen Grenzlinien zu ziehen sucht, ist der von dem Philosophen geführte Nachweis, daß es unmöglich sei, ihn im System des theoretischen Denkens an einer bestimmten Stelle anzusiedeln. Kurz gesagt: Der Zweckbegriff hat kein eigenes, wissenschaftliches Gebiet! Er ist ein Fürst ohne Land, gewissermaßen ein ‚Fremdling in der Naturwissenschaft[113] wie in der ganzen Wissenschaft'.

Kant widmet diesem Nachweis, den er zweifellos für sehr wichtig hält, einen besonderen Paragraphen.[114] — Daß er ihm so bedeutsam scheint, mag seinen Grund darin haben, daß die Spekulation jener Zeit vielleicht nur zu sehr geneigt war, die Frage nach der theoretischen Domäne des Zweckes in durchaus positivem Sinne zu erledigen. Man hätte ihm eben das Gebiet der biologischen Erscheinungen als Herrschaftsgebiet angewiesen. Sicherlich auch das Gebiet der rationalen Theologie . . . Darum bemüht sich Kant zu zeigen, daß überhaupt kein Spezialgebiet im Theoretischen auffindbar ist, welches eine derartige Herrschaft zu Recht bestehen ließe: nicht die Biologie, nicht die Theologie!

Zwar macht, wie Kant zugibt, die Theologie tatsächlich von diesem Begriffe ‚wichtigsten Gebrauch'. Und das ist ja auch das Verfahren aller organischen Teleologie. Aber wenn die Theologie die ‚Naturerzeugungen und die Ursache derselben' zu ihrem Gegenstand macht, so ist sie — dem früher Gesagten entsprechend — dabei stets nur als reflektierende Urteilskraft tätig, Theologie aber, so darf man annehmen, reicht weiter: sie — will bestimmend, will apriorisch aufbauend sein!

Ebensowenig gehört der Zweckbegriff in die organische Naturwissenschaft. Denn dort liegt der Fall umgekehrt: um die ‚objektiven Gründe von Naturwirkungen' angeben zu können, bedarf diese nämlich bestimmender und nicht bloß reflektierender Prinzipien. In der Tat ist auch für die Theorie der Natur . . . dadurch nichts gewonnen, daß man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zueinander betrachtet.[115]

[113] U., § 72. p. 390.
[114] U., § 79.
[115] U., p. 417.

So ergibt sich, daß die ‚Teleologie als Wissenschaft' zu ‚gar keiner Doktrin' gehört. Sie bildet eben nur einen Bestandteil der ‚Kritik', nämlich der Urteilskraft. Und mit Recht spricht Kant weiter von dem wenigstens negativen Einfluß, den ihre Methodenlehre auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft ausübe. Eine selbständige Teleologie kann also nicht wohl existieren. — Das ist der erste Schritt, den Kant tut, um den agnostischen Charakter des teleologischen Verfahrens im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie darzulegen.

Ein weiterer Baustein von Kants teleologischem Agnostizismus ist der Hinweis auf die Unmöglichkeit, rationalen Einblick in die ‚Technik der Natur' zu erlangen, die bei den biologischen Vorgängen vorausgesetzt werden muß. Wieder hat Kant in der Urteilskraft einen eigenen Paragraphen[116] diesem Nachweis gewidmet, der in seiner gedrängten Fülle eine Reihe von Elementen liefert, welche von uns zur Nachbildung der früheren Gedankengänge Kants großenteils bereits herangezogen wurden.

Kant spricht im Titel dieses Abschnittes mit Nachdruck von der ‚Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln'. — In die drohend geöffnete Kluft, die uns Kant hier warnend zeigt, ist ja, wie wir wissen, der biologische Dogmatismus mit seinen verschiedenen Erklärungsformen hineingestürzt und von dem Sturz in sie bewahrt, wie Kant versichert, nur die Einsicht in den dialektisch-antinomistischen Charakter der sich uns scheinbar aufdrängenden Fragestellung. Darum ist dieser Teil von Kants Gedankengängen dem Wesen nach eine Synthese seiner Kritik des biologischen Dogmatismus, beziehungsweise seiner Antinomielehre, einer Gedankengruppe also, die wir bereits betrachtet haben.

Das Hauptargument Kants gegen die Möglichkeit einer gedanklichen Durchdringung der Technik des Lebendigen, soferne es mit leichter Verschiebung des Gesichtswinkels aus diesem Abschnitt geholt werden darf, wäre also, ganz kurz

---

[113] U., § 74.

gesagt, etwa der Satz: ein teleologisches Naturprodukt . . . ist kein Naturprodukt mehr! Jeder teleologisierende Biologe macht sich demnach des gedanklichen Fehlers schuldig, daß er die Antwort (Berufung auf Zweckhaftigkeit der Natur) nicht mit der Frage (Beschaffenheit einer Naturerscheinung) in Übereinstimmung zu setzen weiß: Er fragt empirisch und will, im Widerspruch dazu, eigentlich eine nicht-empirische Antwort. Er fragt nach einem Verhältnis in der Natur und will, im Grunde genommen, eine Antwort aus dem Gebiete einer Über-Natur. Oder, rein kantisch gesprochen: er sucht einen Grund für die — rein ‚transzendentale' — ‚Möglichkeit eines Dinges in der Natur', will aber faktisch einen ‚Grund für die Möglichkeit dieser Natur selbst in ihrer Beziehung auf das Ding'. — Wie könnte ihm solch seltsames Beginnen zu einem Einblick in die Technik der Natur verhelfen? Nach diesem widerspruchsvollen Verfahren jedenfalls kann er nicht finden, was er sucht!

Und den allgemeinen Grund für die Aussichtslosigkeit dieser spekulativen Hoffnung spricht Kant bald darauf nochmals mit vollster Deutlichkeit aus: Der Naturzweck fällt eben nicht in die beobachtende Naturwissenschaft, sondern nur in die Sphäre unserer Reflexion! ‚. . . da wir die Zwecke der Natur als absichtliche nicht beobachten, sondern nur in der Reflexion über ihre Produkte als einen Leitfaden der Urteilskraft hinzudenken: so sind sie uns nicht durch das Objekt gegeben.'[117] — Mit anderen Worten: der Naturforscher kann, solange er Naturforscher bleibt, nie einem Zweck begegnen, es kann ihm nie einer gegeben sein, es gibt für ihn keinen Zweck! Das teleologische Verfahren ist also für den Zergliederer auch der lebendigen Natur undurchführbar, und weil es undurchführbar ist, darum ist ihm auch ein Einblick in die konkrete Technik der Natur für immer versagt! — Das ist eine zweite Etappe auf Kants Weg zum teleologischen Agnostizismus.

---

117 U., § 75, p. 399.

Und hier greift rasch ein drittes Argument verstärkend ein.

Es stellt sich nämlich noch heraus, daß es für den teleologisch orientierten Erklärer der Natur, für den dogmatischen Teleologen also, noch einen Punkt gibt, der ihm die größte Verlegenheit bereitet: dort nämlich, wo es sich darum handelt, abzugrenzen, wieviel an den Erscheinungen der lebendigen Natur — immer vorausgesetzt, daß ein zweckhaftes Agens existiert — aus der Wirksamkeit der ‚Endursachen' entspringt und wieviel davon den bloß physisch-mechanischen Ursachen zu danken ist. Mit anderen Worten: es liegt eine Bekräftigung von Kants teleologischem Agnostizismus in der augenscheinlichen und unbestreitbaren Unmöglichkeit, eine derartige Grenze festzulegen: Auch das quantitative Verhältnis zwischen teleologischem und mechanischem Geschehen entzieht sich vollkommen unserer Erkenntnis! ‚Es ist ganz unbestimmt und für unsere Vernunft auch immer unbestimmbar, wieviel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben tue.' ‚Wir wissen auch nicht, wieweit die für uns mögliche mechanische Erklärung gehe . . .'[118] — — Man darf es bedauern, daß Kant gerade an dieser Stelle seines Gedankenganges sich mit einer mehr gelegentlichen Bemerkung begnügt hat, statt eben hier weiterzuschürfen: wohl kommt er, wie wir bei der Exposition seines biologischen Weltbildes erfahren werden, noch ein paarmal auf diese quantitative Relation des Teleologischen zum Mechanischen zu reden, aber an das tiefe Problem, welches gerade aus der rein quantitativen Formulierung der Frage sich ihm vielleicht hätte ergeben können,[119] hat er kaum mehr mit einiger Energie

[118] U., § 78, p. 414 f.

[119] Kant hätte hier vermutlich — wie auch heute noch jeder spekulierende Teleologe — vor allem drei Denkmöglichkeiten vor sich gehabt.

Erstens die Möglichkeit, wirkliche, streng abgegrenzte Zuweisungen von Gebietsteilen an Teleologie und Mechanismus im Biologischen zu versuchen durch Beteilung eines jeder der beiden Prätendenten mit bestimmten Streifen in den fraglichen Erscheinungsfeldern: z. B. durch Zuordnung der nutritiven, lokomotorischen . . .

gerührt. Und mit der — seine bald zu besprechende Heuristik durchziehenden — Forderung nach Unterordnung der mechanischen Sphäre unter die teleologische hat er das hier bereits aufgetauchte Problem wieder zurückgestoßen, allerdings den Anschluß an seine geistige Mitwelt dadurch aufs unzweideutigste manifestiert.

Kant läßt seine bisherigen Beweise für den teleologischen Agnostizismus in einer vierten und letzten Betrachtung ausmünden, welche scharf und klar auseinandersetzt, daß und warum jede Ableitung der Zweckformen aus einem transzendenten Prinzip unvollziehbar ist. Mag nämlich auch die organische Form als Kreuzungspunkt zweier ‚heterogener Prinzipien' gelten — eben des mechanischen und des teleologischen — und dürfen wir auch mit Recht dieser Duplizität der Prinzipien ein ‚gemeinschaftliches Prinzip' im Übersinnlichen zuordnen, das dieses Stück Natur

---

Funktionen an den Mechanismus bei Reservierung der reproduktiven, adaptiven . . . Tatsachen zugunsten der Teleologie: Selbstredend eine rein willkürliche Abgrenzung, die — nur ausführbar unter Zuhilfenahme gröbster animistischer und scholastischer Hilfsvorstellungen (Unterseelen o. dgl.) — Kants Beifall kaum dauernd gefunden hätte.

Zweitens hätte sich zur Schlichtung dieses Rangstreites für die Zweckmäßigkeit die Rolle eines ‚primum movens' finden lassen können, etwa ‚unter Einführung des ‚Richtungsbegriffes'. Es wäre ungemein interessant gewesen, beobachten zu dürfen, welche Form diese Gedankenbildung unter Kants Händen empfangen hätte. Und ob sich bei Kant die fortfließende organische Zweckmäßigkeit mit diesem Scheinkönigtum des ‚ersten Anstoßes' zufrieden gegeben hätte?

Aber noch eine dritte Denkmöglichkeit lag vor ihm: Es wäre die gewesen, unter dem Eindruck solcher nimmer zu lösender Gebietsstreitigkeiten den theoretischen Charakter des Teleologiebegriffes überhaupt in Zweifel zu ziehen. Könnte, so ließe sich argumentieren, die theoretische Unabgrenzbarkeit des Zweckbegriffes ihren Grund nicht am Ende darin haben, daß der ‚Zweck' — in erster Linie wenigstens — nicht eine intellektual-theoretische, sondern eine emotional-reaktive Geistesform darstellt?? Und wäre er nicht demgemäß bei allem, was Theorie sein soll, prinzipiell unanwendbar??

— — Kant ist, wie gesagt, an diesen Denkmöglichkeiten ziemlich hastig vorübergegangen und hat damit eine Gelegenheit zur feineren Auffassung des teleologischen Problems versäumt, die sich vermutlich gerade bei ihm reichlich gelohnt hätte!

als Erscheinung aus sich herausgetrieben hat, so erreichen wir mit dieser Forderung des Transzendent-Übersinnlichen bereits die Grenze unseres Wissens: ‚Von diesem Übersinnlichen selbst können wir uns in theoretischer Hinsicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen.‘[120] Das Zustandekommen der ‚zweckmäßigen‘ Naturform verliert also nichts von seinem geheimnisvollen Charakter, auch wenn wir diese, übrigens von Kant durchaus gebilligte, transzendent-monistische Voraussetzung machen, die sich eben niemals in liquide Theorie umsetzen läßt! Das hindert natürlich nicht, daß sich gerade hier die Ansatzstelle befindet, an die Kant später seine idealistische Metaphysik anzubauen sucht, eine Postulatenmetaphysik allerdings, die dann freilich stark teleologisch, ja spiritualistisch gefärbt ist und ersichtlich auf Leibniz zurückweist. Davon aber kann hier noch nicht die Rede sein, wo es lediglich darauf ankam, Kants teleologischen Agnostizismus mit dieser letzten Gedankenwendung in volles Licht zu stellen.

Aber dieser teleologische Agnostizismus Kants, wie er bisher geschildert wurde, wäre falsch geschildert, wollte man die bedeutsame Folie verschweigen, die ihn erst zu dem macht, was er ist und auch — nach der Meinung des Philosophen — sein sollte. Er gilt nämlich immer nur in Beziehung auf die mentale Struktur des Menschen. Er gilt demnach nur komparativ.

Kant hat die Struktur des menschlichen Geistes, welche Anlaß zu dieser wichtigen Einschränkung gibt, trotzdem sie bereits in ihren wesentlichen Zügen aus der Vernunftskritik zu holen war,[121] in Verfolgung dieser Gedanken nochmals besonders eingehend und sorgfältig charakterisiert. Es ist unerläßlich, diese Charakteristik kurz hier herzusetzen.

Unser Verstand hat die Eigenschaft, daß er stets vom ‚Analytisch-Allgemeinen‘ — den Begriffen — zum ‚Besonderen‘ — der gegebenen empirischen Anschauung — gehen muß. Er kann sich also nur diskursiv, nicht

---

[120] U., § 78, p. 412.

[121] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 49, 209, 234.

intuitiv betätigen. Der Grund dafür ist in dem eben Umstand zu suchen, daß für jeden Erkenntnisakt ‚zwei ganz heterogene Stücke' erforderlich sind: einerseits die allgemeine, transzendental-notwendige, aprioristisch-formale Bedingung der Erfahrungsmöglichkeit überhaupt (wie sie in der transzendentalen Ästhetik und Analytik abgeleitet worden war), andererseits eine sinnliche Anschauung.

Diese beiden Bedingungen nun, an welche so die Funktion des menschlichen Verstandes geknüpft ist, nötigen ihn dazu, stets eine scharfe Unterscheidung zu machen zwischen ‚möglichen' und ‚wirklichen' Dingen.[122] Dabei sprechen wir Möglichkeit bereits allen Vorstellungen zu, die so geartet sind, daß sie unserer Begrifflichkeit, ‚überhaupt dem Vermögen zu denken', wie Kant sagt, adäquat sind, während auf Wirklichkeit nur diejenigen Vorstellungen Anspruch haben, welche noch darüber hinaus fähig sind, zu mehr als sinnesbedingten Setzungen zu führen.

Diese Spaltung der Dinge in mögliche und wirkliche haftet somit an dem diskursiven Charakter unseres Verstandes: ‚Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen.'[123]

Dieser Tatbestand zeitigt nun aber eine weitere Konsequenz; er bedingt — und erklärt — das Moment der Zufälligkeit, welches allen unseren empirischen Urteilen eigentümlich ist: keine einzige von den unzähligen Mannigfaltigkeiten unserer Naturerfahrung ist allgemein ableitbar, also notwendig. Jede ist vielmehr in gewissem Sinne zufällig! Und durchaus zufällig ist auch die ‚Zusammenstimmung' der Naturbegriffe und Naturgesetze unter einander. Schließlich aber auch die besondere Zusammenstimmung unserer Urteilskraft mit gewissen Naturprodukten, die wir einerseits ‚schön', andererseits ‚Organismen' nennen.

---

[122] U., § 77, p. 407.
[123] U., § 76, p. 401 f.

. . . Kant hat für alle diese Gedanken, die durch das gemeinsame Band der ‚Zufälligkeit' verbunden werden, einen einzigen Ausdruck verwendet: er spricht nämlich von dem ‚Gesetz der Spezifikation'.[124] Das könnte auf den ersten Blick zu der Meinung verführen, als läge hier wirklich nur ein einziger, einheitlicher Gedanke vor, eine Anschauung, die der sorgfältigeren Analyse durchaus nicht standzuhalten vermag. Denn im Grunde sind es, wie schon angedeutet, drei mehr oder minder selbständige Gedanken, welche von Kants ‚Gesetz der Spezifikation' fast wie in einer Kapsel eingeschlossen sind. — Der erste Gedanke bezieht sich auf die Befähigung unseres Verstandes zur Aufnahme der besonderen Naturtatsachen als geordneter Tatsachengruppen. Es handelt sich also um die logische Begreiflichkeit oder Brauchbarkeit der empirischen Naturvorgänge. Kant sagt: ‚Die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen.' [125] Ihr zunächst haftet der Charakter der Zufälligkeit an: „. . . Daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, soviel wir einsehen können, zufällig.'[126]

Weiter als die eben wiedergegebene Betrachtung greift der zweite Gedanke, der auch das Moment der Zufälligkeit festhält. Er spricht die Tatsache aus, daß die verschiedenen Naturgesetze auch untereinander in Übereinstimmung gebracht werden können, und zwar immer so, daß man von dem niedrigeren Gesetz (oder der niedrigeren Art) zu dem höheren Gesetz (der übergeordneten Gattung) ohne eigentliche Unterbrechung aufzusteigen vermag. Es ist also, wenn man so sagen darf, die hierarchische Struktur im Reich der Naturgesetze, die Kant hier scharf akzentuiert, die ‚Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip', die Möglichkeit, ‚ungleichartige Gesetze' (der Natur) ‚unter höhere,

[124] U., p. 402.

[125] Vgl. U., Einleitung V. p. 186; VI. p. 188; § 71. p. 389; § 75. p. 400.

[126] U., Einleitung V. p. 186.

obwohl immer noch empirische zu bringen.[127] Auch diese Tatsache sieht Kant als zufällig an. Unerfreulich, aber ohneweiters denkbar wäre auch eine ‚Vorstellung der Natur', die uns auf eine solche ‚Heterogeneität ihrer Gesetze' stoßen ließe, ‚welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte'.[128] — Es ist das Schlagwort der naturwissenschaftlichen Methode und Heuristik, welches Kant in diesen Gedankengängen der ‚Urteilskraft' ausgibt: gerade diesen zweiten Punkt hatte er bereits in der ‚Vernunftskritik' ausführlichst und tiefstgreifend behandelt,[129] während der erste und der nun folgende dritte dort stark zurücktreten.

Schließlich ist bemerkenswert und subjektiv zufällig die Abstimmung unseres Erkenntnisvermögens, beziehungsweise unsere Urteilskraft auf jene besonderen Erzeugnisse der Natur, die uns als ‚Naturschönheiten' und als ‚Organismen' entgegentreten. Auch hier ist die ‚Zusammenstimmung des Gegenstandes mit dem Vermögen' des Subjekts zufällig, eine förmliche Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks.[130] Die Reiche der Ästhetik und Biologie bedeuten somit für Kant eine dritte, letzte und höchste Stufe empirischer ‚Kausalität' und das Gesetz der ‚Spezifikation' tritt, wie man sieht, in drei verschiedenen Formen auf, die eine relativ saubere, gedankliche Trennung wohl vertragen, ja fordern.

Was ergibt sich nun aber aus diesem Moment der Zufälligkeit für die Einschränkung des früher charakterisierten Agnostizismus der Naturteleologie? Es folgt daraus, nach der Meinung Kants, daß wir es wirklich nur der tatsächlichen Struktur unseres Intellekts, beziehungsweise unserer Urteilskraft zuzuschreiben haben, wenn es uns nicht gelingt, die Frage nach der Ableitung der teleologischen Naturformen, sei es positiv, sei es negativ, zur Erledigung zu bringen. Der menschliche Geist, wie er faktisch beschaffen ist,

[127] U., p. 187.
[128] U.; vgl. auch U., § 70, p. 386.
[129] Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 509 f.
[130] U., Einleitung VIII, p. 193; vgl. auch U., § 61, p. 360; § 64, p. 370.

vermag eben niemals die Wirklichkeit aus der Möglichkeit rein logisch abzuleiten, die materiellen Bedingungen der Natur aus ihrer formalen Voraussetzung zu deduzieren. Zwischen diese beiden Glieder schiebt sich immer der ‚Zufall' ein, drängt sich uns stets das ‚Gesetz der Spezifikation' zwar als gültig, aber doch nur subjektiv gültig auf. Die Scheidung der Naturdinge in solche, welche lediglich mechanisch-naturhaft bedingt sind, und solche, welche mechanisch nicht ableitbar sind, sondern eine teleologische Begründung zu verlangen scheinen, bedeutet also nur eine Schranke der menschlichen Einsicht, gilt nur subjektiv für den menschlichen, diskursiven Verstand: Es läßt sich aber ohne jede Schwierigkeit auch ein Verstand denken, der nicht wie der unserige diskursiv, sondern rein intuitiv wäre, der, wie Kant sagt, ‚das Vermögen völliger Spontaneität der Anschauung'[131] besäße. Für einen solchen Verstand gäbe es nicht mögliche und wirkliche Dinge, sondern nur eine Wirklichkeit. Die Frage, ob die sogenannten zweckmäßigen Formen schon durch den bloßen Mechanismus der Natur möglich sind, oder ob zu ihrem Wirklichwerden noch die ‚Technik der Natur', d. h. Teleologie erforderlich ist, diese Frage könnte es für einen solchen intuitiven Intellekt gar nicht geben![132] Die Schwierigkeit, beziehungsweise die Unmöglichkeit der Entscheidung haftet also gewissermaßen nicht an dem Problem, sondern an der zufälligen Struktur des menschlichen Geistes. Der Charakter des ‚Zufalls' verschiebt sich — so könnte man vielleicht auch formulieren — von dem realen Objekt und seiner Betrachtung hinüber in das intellektuelle Subjekt! — Das ist die Einschränkung, die Kant seinem teleologischen Agnostizismus zunächst hinzufügt.

Aber der Philosoph geht noch um einen Schritt weiter. Er erblickt nämlich in der — früher hypothetisch angenommenen — intuitiven Geistesform so etwas wie eine mentale Vorlage für die Betrachtung, welcher unser Intellekt auch innerhalb der Grenzen transzendentaler Art stets zuzustreben

[131] U., § 77, p. 406.
[132] U., § 76, p. 404.

genötigt ist. Der intuitive Verstand spielt ungefähr die Rolle eines transsubjektiven Modells, das von unserm tatsächlichen Verstand grob und unbeholfen nachgeahmt wird. — Der intuitive Verstand geht nämlich, wie Kant uns lehrt, den Weg ‚vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen', anders gesagt: von der ‚Anschauung des Ganzen' zu der Anschauung seiner ‚Teile'. Das Ganze ist also hier, in der intuitiven Betrachtung, der Realgrund seiner Teile, die Einheit bedingt, verknüpft und beherrscht die Vielheit; die allgemeine Form treibt die einzelnen Formen aus sich hervor. Der empirische, diskursive Verstand kann nun dem intuitiven in dieser Betrachtung nicht folgen: für ihn ist ja jedes ‚Ganze' nur als ‚Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile' verständlich. Was bleibt uns demnach übrig. Statt das reale Ganze als Grund seiner Teile zu setzen, was unser geistiges Vermögen überstiege, nötigt uns unser Verstand, aus der Vorstellung des Ganzen die Vielheit und Form der Teile abzuleiten, d. h. teleologisch zu denken. Auf diese Weise allein vermögen wir uns der intuitiven Geistesform bis zu einem gewissen Grade zu nähern. Das ist der Sinn der Worte Kants: ‚Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserem diskursiven Verstand gemäß ist, sondern nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen: so kann dieses nach eben derselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen, daß das Ganze der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazugehörigen Verknüpfung der Teile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung, Produkt, sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer Wirkung ist, ein Zweck bleibt: so folgt daraus, daß es bloß eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach

einer andern Art der Kausalität als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und daß dieses Prinzip nicht die Möglichkeit der Dinge selbst (selbst als Phänomen betrachtet), sondern nur die unserm Verstand mögliche Beurteilung derselben angehe.'[133] — Mit diesen letzten Worten betritt Kant bereits das Gebiet der Methodologie und Heuristik. Denn hier ist weder von objektiver Erklärung der Naturteleologie mehr die Rede — die schließt Kants teleologischer Agnostizismus aus —, noch von der Nötigung subjektiver Arbeitseinstellung in der Naturtheorie — die schränkt gerade die Subjektivität dieses Agnostizismus wieder ein. Sondern der teleologische Gedanke präsentiert sich uns hier als eine dem menschlichen Denken aufgenötigte Beurteilungsart gewisser Naturphänomene, die dann freilich, in letzter Linie, auch auf das ganze naturwissenschaftliche Weltbild überzugreifen sucht.

An zahlreichen Stellen der ‚Urteilskraft' hat Kant diesen streng transzendentalen Charakter seines Zweckbegriffes, der seinem eben erörterten Agnostizismus logisch aufgesetzt ist, in verschiedener Redewendung deutlich herausgearbeitet. Die variierende Ausdrucksweise aber bedeutet immer wieder einen neuen, gegen den früheren merklich verschobenen Gesichtswinkel, so daß sich auch hier die eingeführten Begriffe stufenartig übereinander lagern.

Grundlegend ist bei Kant wohl die Anschauung von der rein mentalen Immanenz des Teleologischen. Hier ist der Zusammenhang mit dem Agnostizismus am deutlichsten. In diesem Sinne erklärt der Philosoph, daß ‚dieser transzendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur' die ‚einzige Art' sei, ‚wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen': folglich ein ‚subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft'.[134] — Ich kann eben ‚nach der eigentümlichen Beschaffenheit meines Erkenntnisvermögens über die Möglich-

---

[133] U., p. 407 f.

[134] U., Einleitung V. p. 184.

keit jener (= der zweckmäßigen Naturformen) nicht anders urteilen'.[135] — ,Gewisse Naturprodukte müssen, nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, von uns ihrer Möglichkeit nach als absichtlich und als zu einem Zwecke erzeugt betrachtet werden . . .'[136] — Wir brauchen ,irgendein Prinzip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre und jene Zwecke allein in der Idee des Beurteilenden und nirgends in einer wirkenden Ursache lägen'.[137] — Alle diese Formulierungen, die hier keineswegs vollzählig vorgeführt werden sollten, betonen also in erster Linie den rein transzendentalen Charakter des Kantschen Zweckbegriffes, besser gesagt: das Moment seiner mentalen Immanenz. Das Teleologisieren erscheint nach Kant notwendig — nicht für das Denken, aber für unser Denken. Es ist heautonom.[138]

Dann ist aber der formale Charakter dieser durch unsere mentale Struktur bedingten teleologistischen Denkform noch näher zu bestimmen. Hier darf teilweise auf schon früher Dargestelltes zurückgegriffen werden. So ergibt sich für sie eine erschöpfende Charakteristik, die Kants teleologischen Agnostizismus deutlich hervortreten läßt. Unsere Urteilskraft, soferne sie teleologisiert, ist nur reflektierend, nicht bestimmend,[139] d. h. sie sucht zu den besonderen Naturerscheinungen ein allgemeines Prinzip, einen Gesichtspunkt für die mentale Ordnung dieser konkreten Naturerfahrung. Der Zweckbegriff, der hier in Tätigkeit tritt, ist daher auch nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ,[140] d. h. er vermittelt keine eigentliche, auf das Objekt gerichtete Erkenntnis, sondern ihm eignet nur eine subjektive Funktion für die Gewinnung und Vereinheitlichung gewisser Naturteile. Er besitzt also bloß die Dignität eines Orientierungsmittels. Daraus ergibt sich

[135] U., p. 397 f.
[136] U., § 77, p. 405.
[137] U., § 66, p. 376.
[138] U., Einleitung V, p. 185; vgl. auch Einleitung IV, p. 180.
[139] U., Einleitung IV, p. 179; Einleitung VIII, p. 194; § 61, p. 361; § 70, p. 388; § 71, p. 399 und öfters.
[140] 140 U., § 61, p. 361; § 74, p. 396; § 76, p. 403, § 69 ff.

weiter, daß die Resultate, welche sich mit diesem kritisch-transzendentalen Zweckbegriff erzielen lassen, niemals den Rang einer wirklichen, naturwissenschaftlichen Erklärung beanspruchen können: ihnen kommt, wie Kant es formuliert, nur der Charakter der Erörterung (Exposition) zu, nicht derjenige einer Erklärung, einer Explikation.[141]

Nun läßt sich aber auch noch nach dem materiellen Inhalt fragen, den dieser transzendentale Zweckbegriff einschließt. — Und diesen Inhalt freilich bestimmt Kant durchaus im Sinne des landläufigen Spiritualismus: allerdings mit der sehr starken, agnostischen Einschränkung, daß der ‚Verstand' dieser Tätigkeit, der Grund für die Möglichkeit gewisser Naturprodukte sein soll, uns niemals objektiv gegeben sein kann! Er genießt somit die eigentümliche Stellung einer zwar unabweislichen, aber auch niemals erweislichen Hypothese. Er bildet, wenn man so sagen darf, den Gegenstand einer permanenten teleologischen Fiktion. Die spiritualistische ‚Kausalität nach Zwecken' spielt also nur insofern materiell eine Rolle, als wir sie in den biologischen Vorgängen immer vorauszusetzen haben, ohne daß sie uns jemals direkt offenbar würde. Nur indirekt, auf dem Wege der Analogie, vermögen wir uns ihr zu nähern: Ich habe, meint Kant, über die Erzeugung der organischen Naturgegenstände so zu urteilen, ‚als wenn ich nur zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, somit ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität des Verstandes produktiv ist'.[142] Die teleologisierende Beurteilung hat diese Dinge ‚nach der Analogie mit der Kausalität nach Zwecken unter Prinzipien der Betrachtung und Nachforschung zu bringen'.[143] Mit einem Worte: das teleologische Prinzip reduziert sich unter diesem materiellen Gesichtswinkel auf ein Analogieprinzip. Auch das ist eine wichtige Konzession an den teleologischen Agnostizismus.

So ergibt sich als allgemeines Resultat der bisherigen, teleologisch-transzendentalen Analyse (und hier bietet sich uns gleich ein natürlicher Übergang zu einem neuen Kapitel

---

[141] U., § 78, p. 412. [142] U., § 75, p. 397 f. [143] U., § 61, p. 360.

Kantschen Denkens) die Einsicht, daß der Zweckbegriff, wenn er im ‚Rahmen des kritischen Systems' bestehen will, sich aus einem ‚Dogma' in eine ‚Maxime' verwandeln muß.

Die Unmöglichkeit des Zweckbegriffes als Dogma hatte Kant durch seine ganzen agnostischen Erwägungen, namentlich aber an dem Zusammenbruch der spekulativ-biologischen Systeme zu demonstrieren sich bemüht, an ihrem heillosen Zwiespalt und ihrer hoffnungslosen Antinomie. Die Notwendigkeit der Auffassung des Zweckbegriffes im Sinne einer Maxime, eines Leitfadens ergab sich aus seiner Charakteristik als einer bloßen Beurteilungsart, als einem bloß reflektierenden, erörternden, regulativen, analogischen Prinzip: denn all das umschreibt ja nur den Begriff der Maxime.[144]

Aber welchen Charakter gewinnt nunmehr diese Maxime, wenn wir versuchen, an ihrer Hand das Gebiet der tatsächlichen, naturwissenschaftlichen, beziehungsweise biologischen Empirie zu betreten? Welche Möglichkeiten und Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis eröffnet sie uns dann? Welche Direktiven vermag sie uns, wenn nicht für eine Erklärung, so doch für die Beschreibung der organischen Materie zu geben? Mit einem Worte: was ist der heuristische (und methodologische) Wert des transzendentalen Zweckbegriffes??

Die Antwort auf diese Frage rechtfertigt eine selbständige Betrachtung.

b) Sein heuristischer Wert.

Aber gerade zu diesem Distrikt von Kants Philosophie des Organischen ist der Zugang nicht ganz leicht zu erspähen. Und wenn irgendwo, so wird man es hier sorgfältig vermeiden müssen, moderne und allermodernste Gedanken um jeden Preis bei Kant entdecken zu wollen.

Welche Rolle hat Kant der teleologisierenden Betrachtungsweise, der teleologischen ‚Maxime', dem teleologischen ‚Leitfaden' zugewiesen? Wie differenziert er methodologisch das Verhalten des teleologisierenden Forschers gegenüber dem des kausal erklärenden? Das ist der Kern der Frage,

[144] Vgl. U., Einleitung V, p. 184; § 72, p. 389 f.; § 75, p. 398; § 78, p. 413.

die der Antwort harrt. Kant hat nicht nur in der ‚Urteilskraft', sondern auch in mehreren kleineren Abhandlungen zu ihr Stellung genommen.

So wäre zunächst die Funktion des teleologischen Denkens als eines empirischen ‚Leitfadens' genauer zu zergliedern. — Kant hat sehr häufig den Gedanken eines ‚Leitfadens' als Forderung aufgestellt, nicht nur im Gebiet der biologischen Teleologie, sondern auf den verschiedensten Gebieten wissenschaftlicher Empirie (die dann freilich fast immer zur Teleologie enge Beziehungen unterhält). So nimmt er z. B. bei einer Erörterung über den Rassenbegriff sich die unabänderliche Tendenz der Keimanlage zur Gattungsform als ‚Leitfaden'.[145] Oder er empfiehlt bei einer kulturgeschichtlichen Betrachtung als ‚Leitfaden' für die Entwicklung der Menschheit — der Natur einen ‚Plan' zu supponieren, ‚der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele'.[146] Oder er knüpft etwa seine Hypothesen über den ‚mutmaßlichen Anfang der Menschheitsgeschichte' an den ‚Leitfaden', daß die ursprüngliche, psychische Ausstattung, die primitive menschliche Erfahrung mit der heute zu beobachtenden zusammenfallen[147] u. dgl. m. In all diesen Fällen kommt dem ‚Leitfaden' die Rolle eines methodologischen Faktors zu, welcher die empirischen Tatsachen zwar keineswegs allein zutage fördert, aber doch zu ihrer Ordnung und Sichtung wesentlich und ganz speziell beiträgt.

Hier liegt der Fall etwas anders.

Ein ‚teleologischer Leitfaden' hat nicht den Charakter eines provisorischen Orientierungsmittels, das eventuell durch ein anderes von annähernd gleicher, gedanklicher Brauchbarkeit ersetzbar wäre, er ist, wenigstens für das Gebiet der organischen Formen, ein durchaus unerläßlicher, durch nichts ersetzbarer, diese Art der Erfahrung

[145] Kant, Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, WW., Bd. 8, p. 96 f.

[146] Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht, WW., Bd. 8, p. 29 f.

[147] Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, WW., Bd. 8, p. 109.

überhaupt erst begründender Leitfaden. So hätte er den Rang eines individuell selbständigen Prinzips — freilich keines erklärenden! — und ihm schiene, auf den ersten Blick, auch ein festgeschlossener, selbständiger Herrschaftsbezirk zuzufallen, an dessen scharf gezogener Grenzlinie das Machtgebiet eines anderen Territoriums beginnen könnte, welches, durch einen Leitfaden ganz anderer Art gewonnen, nicht minder selbständig und individuell abgeschlossen wäre: hier das Gebiet der — kausalen — Naturtheorie, dort das Reich der — teleologisierenden — Naturbeschreibung! Beide wären, müßte man vermuten, einander koordiniert. Ein Rangs- oder Kompetenzstreit zwischen ihnen schiene ausgeschlossen.

In der Tat haben Kants Gedanken zweifellos einen Anlauf auf dieses Ziel genommen. Im Anhange zur Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft gibt es eine Stelle von großer Plastik, aus welcher man die eben angedeutete Bestimmung dieses beiderseitigen Verhältnisses beinahe herauslesen möchte. Es wird dort die ‚Theorie der Natur' als ‚mechanische Erklärung der Phänomene derselben durch ihre wirkenden Ursachen' bestimmt, während von ihrem Widerspiel gesagt wird, daß die ‚Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Produkten, sofern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen', eigentlich ‚nur zur Naturbeschreibung' gehöre, welche ‚nach einem besonderen Leitfaden abgefaßt ist'.[148] Das scheint fast nichts anderes heißen zu können als: Koordination der beiden Behandlungsarten dieses Wirklichkeitsgebietes. Koordination, nicht Subordination! In demselben Sinne wird auch gelegentlich gesagt, der eine Gesichtspunkt müsse dem anderen ‚beigesellt' werden.[149] Und man könnte zunächst sogar der Meinung sein, daß auch ein, rein terminologisch betrachtet, etwas anderes Begriffspaar, welches Kant in mehreren Einzelabhandlungen auftreten läßt: die beiden Begriffe der ‚Naturgeschichte' und der ‚Naturbeschreibung', im wesentlichen derselben methodologisch-heuristischen Ten-

[148] U., § 79, p. 417.
[149] U., § 81, p. 422.

denz zu dienen hätten.[150] Denn auch sie sollen ja ein ‚leitendes Prinzip' an die Hand geben, ohne welches ja nur ‚bloßes empirisches Herumtappen' möglich wäre. Die systematische Beobachtung schiene gleichzusetzen der — teleologisierenden — Naturbeschreibung, die — kausalerklärende — Naturtheorie aber verführe nach dem ‚Leitfaden' der kausalen Naturgeschichte. Auch die von Kant vorgeschlagenen Kunstwörter ‚Physiographie' (für Naturbeschreibung) und ‚Physiogonie' (für Naturgeschichte) sprächen zunächst nicht gegen diese Auffassung.

Eine spätere Betrachtung wird uns zeigen, daß diese Meinung ein Fehlgriff wäre und daß sich diese beiden Begriffspaare nicht zur Deckung bringen lassen (vgl. III, f). Aber schon hier läßt sich einsehen: so sympathisch ein solcher Gesichtswinkel manchem modernen Erkenntnistheoretiker sich präsentieren mag, Kants endgültiger Standpunkt war es jedenfalls nicht. Er hat auf methodologisch-heuristischem Gebiete das kausale Verfahren denn doch nicht als vollwertige und selbständige Ideenform neben dem der Teleologie anerkannt, so ‚modern' uns etwa eine solche Auffassung allenfalls berühren könnte. Von einer solchen Parallelbetrachtung will er, letzten Endes wenigstens, nichts wissen. Es gibt für ihn auf dem Gebiete des Organischen nicht zwei adäquate Leitfäden, Kausalität und Teleologie, sondern nur an der Hand der letzten finden wir den Weg zur Ergründung der lebendigen Form. Es gibt keine Doppelbetrachtung, sondern es ist die Kausalität, beziehungsweise der Mechanismus dem Zweckbegriff unterzuordnen. Also nicht Koordination, sondern Subordination! Das scheint die in letzter Linie akzeptierte Lösung zu sein.

Kant hat das mehrfach und mit hinlänglicher Deutlichkeit ausgesprochen. In diesem Sinne redet er von der ‚notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen'.[151] Der Mechanismus sei aufzufassen ‚gleichsam als Werkzeug einer absichtlich wirken-

[150] Kant, Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, WW., Bd. 8, p. 161, 162 und 168.

[151] Kant, U., § 80, p. 417.

den Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist'[152] usw.

Nur so ist ferner auch sein Gedanke zu verstehen, durch welchen Kant dem methodologisch-heuristischen Sinne seines transzendental gebrauchten Zweckbegriffes eine sehr bedeutsame Zuspitzung gibt. An einem und demselben Dinge dürfen nach der Meinung Kants niemals beide Beurteilungsprinzipien gleichzeitig in Aktion treten. Eine lebendige Form, die Struktur eines organischen Wesens, darf nicht gleichzeitig teleologisch und mechanisch-kausal abgeleitet werden: ‚Eine Erklärungsart schließt die andere aus!'[153] Und das gilt scheinbar sowohl für die Begründung einer biologischen Form als Ganzes genommen, wie auch für die Ableitung physiologischer Teilprozesse, also beispielsweise sowohl für die Entstehung einer Made, die sich Kant im Sinne der alten *generatio aequivoca,* als ‚Produkt' der ‚Fäulnis' denkt[154] — wie auch etwa für die Entstehung einzelner organischer Gewebe.[155] Immer wird bei der Betrachtung, beziehungsweise Analyse der organischen Erscheinungsreihen nur die Alternative zwischen Teleologie und Mechanismus zugelassen: keine Parallelerklärung, keine geschlossene Naturkausalität oder ähnliches! Immer aber wird auch zum Abschluß, durchaus im Sinne des traditionellen Spiritualismus, das Ganze der Form oder des Prozesses doch wieder in straffer Unterordnung, in das finale Schema gezwängt, so daß als methodologisch-heuristischer ‚Leitfaden', wie wir ihn vorläufig zu sehen genötigt sind, der Begriff einer panteleologisch-wirksamen, biologischen Organisation übrig bleibt. Gewissermaßen, wenn wir einen bekannten kritizistischen Terminus variieren wollten, der Begriff eines ‚Organischen überhaupt'. Damit ist dann doch die teleologische Auffassung als die in letzter Linie gültige Betrachtungsweise statuiert und dies kausale Verfahren, welches eine Zeitlang mit ihr zu rivalisieren schien — unbeschadet seiner vorläufigen Fruchtbar-

[152] Kant, U., § 81, p. 422.
[153] Kant, U., § 78, p. 412.
[154] Ibid, p. 411.
[155] U., § 66, p. 377.

keit, von der noch zu reden sein wird — mehr oder minder auf das Niveau einer Erkenntnismethode zweiten Ranges herabgedrückt. Die teleologische Maxime, die ‚Heuristik' der ‚Zweckhaftigkeit' hat die kausale verdrängt, beziehungsweise duldet sie auch im Reiche der transzendentalen Phänomenalität nur unter der Bedingung absoluter Unterwerfung. Es gibt, wenigstens für die Welt der organischen Formen, nicht zwei gleichberechtigte Reiche, sondern nur ein zu Recht bestehendes Reich: das des Zweckes. Das Reich der mechanischen Kausalität aber ist eigentlich ein Scheinreich. Der Grund dafür freilich, warum dieses zweite Reich doch gleichzeitig und in Verbindung mit dem ersten im Rahmen unserer Erfahrung auftritt, läßt sich vom transzendentalen Standpunkt nicht verstehen! Es wird von Kant in die Metaphysik abgeschoben, indem hypothetisch ein ‚übersinnlicher Realgrund' als gemeinschaftliches und oberstes Prinzip dafür verantwortlich gemacht wird:[156] Bei der Analyse der metaphysischen Postulate soll diese Seite Kantschen Denkens noch schärfer hervortreten.

Diente der bisherige Gedankengang dem Zwecke, eine Grenzbereinigung zwischen der teleologischen und der kausalen Maxime vorzubereiten, so stellt sich jetzt von selbst das Problem nach dem inhaltlichen Wert der teleologisierenden Betrachtung. Schärfer formuliert: es muß jetzt die Frage zur Untersuchung gelangen, welches der Erkenntniszuwachs sei, der sich mit Hilfe des teleologischen ‚Leitfadens' erwerben läßt. D. h., es geht jetzt um den heuristisch-empirischen Wert dieses Verfahrens, im allerengsten Sinn, der sich mit diesem Ausdruck verbinden läßt.

Kant hat auf diese Frage keine direkte oder doch keine systematisch zusammenfassende Antwort erteilt. Nichtsdestoweniger lassen sich seine Anschauungen bei einiger Sorgfalt ziemlich lückenlos rekonstruieren.

Dreierlei scheint sich der Philosoph für den empirischen Erkenntniserwerb von dem teleologisierenden Verfahren erhofft zu haben.

---

[156] U., § 70, p. 388; § 78, p. 412; § 82, p. 429 und öfters.

Zuvörderst, ganz allgemein: eine Bereicherung unseres Wissens (auf dem Gebiete der organischen Formen) durch Einbeziehung neuen Materials in unser Forschungsgebiet, das sonst unbeachtet und unverarbeitet bleiben müßte. Der Hintansetzung der teleologischen Maxime entspräche ja ein direkter Ausfall biologischer Tatsachengruppen! — Man darf diese Meinung Kants aus mehreren seiner Äußerungen ableiten, die eine andere Auffassung kaum gestatten. Der Leitfaden der Zweckmäßigkeit erscheint ihm bei organischen Wesen unerläßlich, auch wenn es sich nur darum handelt ‚ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen'.[157] Die Teleologie ist ganz unentbehrlich, selbst um diese Naturformen ‚nur am Leitfaden der Erfahrung zu studieren'.[158] Die teleologische Annahme ist indispensabel, ‚damit . . . der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite . . .'.[159] Mit einem Worte: Ohne diesen heuristischen Grundsatz erlitte, nach der Meinung Kants, die naturwissenschaftliche Empirie förmliche und veritable Einbußen!

Doch Kant hat seine Anschauungen über den heuristischen Wert dieses Prinzips für die empirische Biologie noch genauer präzisiert.

Geht man aber diesen Gedanken nach, so zeigt sich zweitens, daß er sich speziell von dem Zweckmäßigkeitsmoment eine hellere Beleuchtung der Form und Wirksamkeit der einzelnen organischen Einheiten versprach; ein näheres Kennenlernen ihrer topographischen, strukturellen und funktionellen Eigentümlichkeiten. In diesem Sinne glaubt er darauf hinweisen zu dürfen, ‚daß die Zergliederer der Gewächse und Tiere, um ihre Struktur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Teile, warum eine solche Lage und Verbindung der Teile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: daß nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sei, als

[157] U., § 72, p. 389.
[158] U., § 77, p. 410.
[159] U., § 80, p. 418.

unumgänglich notwendig annehmen...'.[160] Hier läßt also, nach der Meinung des Philosophen, die teleologisierende Betrachtung einen hellen Lichtkegel auf Einzelheiten des tierischen Baues und seiner Betätigungsformen fallen: ihr Verhältnis zueinander, ihre Wirkungssphäre, ihre spezifische Eigenart, all das wird, wie Kant annimmt, mit einem Schlage klar, wenn wir es ins Licht der Teleologie rücken. Oder, mit konkreten Beispielen: eine befriedigende Kenntnis des Baues eines Vogels, seiner eigentümlich hohlen Knochen, der Form und Lage seiner Flügel und seines Steuerschwanzes . . . läßt sich nur an der Hand des teleologischen Leitfadens gewinnen.[161]

Wie man leicht bemerken kann, hat hier die teleologische Maxime eine ganz spezielle Gestalt angenommen. Sie gibt nämlich, als heuristisches Prinzip für die bio-zoologische Forschung, das Losungswort aus: ‚nichts (im organischen Körper) ist umsonst!' Und scheint sich damit beinahe auf den Boden einer noch heute recht beliebten Popularbiologie und Naturmedizin zu stellen. Aber bei Kant hat dieses verschwommene Wort doch einen wesentlich anderen, tieferen und präziseren Sinn erhalten. Es besagt nicht ein vages Zusammengehen aller Teile, beziehungsweise Vorgänge, innerhalb des einzelnen Organismus zu Nutz und Frommen sämtlicher Teilnehmer, sondern sein Sinn ist ein vorwiegend methodologisch-systematischer. Der Gedanke steht nämlich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bereits näher erörterten Gesetz der Spezifikation (vgl. Seite 58), soferne es die teleologische Struktur unseres Naturdenkens nachweist, und weiterhin mit den — gleichfalls durch dieses Gesetz vermittelten — praktisch-heuristischen Regeln, die Kant gelegentlich als ‚Sentenzen der metaphysischen Weisheit' bezeichnet hat. Wieder ist hier der Kontakt zwischen der ‚Kritik der Urteilskraft' und der ‚Kritik der reinen Vernunft' ein besonders inniger: gerade in einem der schönsten und wichtigsten Kapitel seiner Vernunftkritik hat Kant diesem Gedankengange breiteren Raum gewährt.[162] Der Satz ‚nichts ist (in einem Organismus) umsonst' wäre somit den

[160] U., § 66, p. 376.
[161] U., § 61, p. 360.
[162] Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 511 ff.

anderen Sätzen dieser Art anzureihen, deren Kant, mehr taxativ als nominativ, in der Urteilskraft wie in der Vernunftkritik eine Reihe aufzählt, den Sätzen also ‚die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae)'; ‚sie tut . . . keinen Sprung (lex continui in natura)';[163] ‚non datur vacuum formarum'.[164] Und er mag unter all diesen heuristischen Erfahrungsregeln vielleicht dem letztgenannten Satz am nächsten verwandt sein, da auch dieser sich besonders gegen die dogmatisch-isolierende Betrachtung einer einzelnen Erscheinung wendet und — wenn auch mit spezieller Beziehung auf das Artenproblem — das Problem der Ansatzstelle (wenn dieser Ausdruck gestattet ist) zum Hauptproblem macht: In ganz ähnlicher Weise scheint Kant hier die Forderung zu erheben, daß jedes Teilgebiet im Tierkörper als einem Ganzen in ein nie abbrechendes oder blind verlaufendes, unablässig zu erweiterndes und umzugestaltendes, organisches Bezugssystem eingegliedert werde, so daß es dem Philosophen bei Aufstellung dieses Satzes wohl weniger um die Konstatierung eines ‚cui bono' (im Sinne seines sonstigen Panteleologismus) zu tun gewesen sein mag, als um die neuerliche Betonung dieser zunächst transzendentallogischen, aber immer wieder zur konkreten Heuristik sich verdichtenden Maxime, die im Grund genommen bloß der Tatsache Rechnung trägt, daß auch die biologische Forschung prinzipiell von jedem Punkte zu jedem Punkte unternommen werden kann. Das heißt dann beinahe nicht mehr Teleologie treiben, das heißt eher — wie es Kant in der ‚Kritik der reinen Vernunft' formuliert hat — der ‚Erfahrung oder Beobachtung . . . zur systematischen Einheit den Weg vorzeichnen'.[165] Daß die anatomisch-topographische und die funktionell-physiologische Forschung unter diesem Gesichtswinkel brauchbare Resultate erzielen würde, ist dann gewiß keine unberechtigte Hoffnung.

---

[163] Kant, U., Einleitung V. — Vgl. auch § 68, p. 383: ‚daher spricht man in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur'.

[164] Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 511.

[165] Kant, op. cit., p. 518.

Kant versprach sich von seiner teleologischen Betrachtungsweise zweifellos auch noch einen dritten, empirischen Erfolg.

Der Zweckgesichtspunkt ermöglicht uns nämlich auch noch die schärfere Aufhellung der Beziehungen zwischen den organischen Einheiten untereinander auf der einen Seite, zwischen ihnen und ihrer Umgebung auf der andern. Der Erkenntniszuwachs, der sich hiedurch erwarten läßt, erstreckt sich somit zum Teil auf dasjenige Gebiet, welches man heute gewöhnlich als ‚Ökologie' bezeichnet. Der teleologische Leitfaden im Sinne Kants führt uns also auch zu erhöhter ökologischer Einsicht. — In diesem Sinne hat der Philosoph z. B. die Hautbeschaffenheit des Negers zum Zentrum teleologisierender Gedankengänge gemacht. Die Organisation der Negerhaut erweist sich danach als durchaus angemessen dem von ihrem Träger bewohnten Boden, beziehungsweise Klima. Im speziellen handelt es sich hier darum, das mit ‚Phlogiston' (G. E. Stahl!) überladene Blut zu ‚dephlogistisieren'. ‚Also war es eine von der Natur sehr weislich getroffene Anstalt, ihre Haut so zu organisieren, daß das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiston genug wegschafft, sich durch jene bei weitem stärker als bei uns dephlogistisieren könne. Es mußte also in die Enden der Arterien sehr viel Phlogiston hinschaffen, mithin an diesem Orte, das ist unter der Haut selbst, damit überladen sein und also schwarz durchscheinen.'[166] — In ähnlicher Weise ist die Rothaut in Amerika deshalb so beschaffen, weil dort die Atmosphäre ständig mit ‚fixer Luft' überladen ist, ‚für deren Wegschaffung . . . die Natur zum voraus in der Organisation der Haut gesorgt haben mag'.[167] — Auch der Dimorphismus der Geschlechter, den Kant gelegentlich[168] streift, dürfte unter diese Erfahrungsgebiete zu zählen sein, welche durch die teleologisierende Betrachtungsweise neues Licht empfangen. Stets bringt, nach der Meinung des Philosophen, die zwecktheoretische Über-

---

[166] Kant, Bestimmung etc., p. 103. — Vgl. auch ibid., p. 93; ferner Kant, Über den Gebrauch etc., p. 169 f.

[167] Kant, Bestimmung etc., p. 104.

[168] Kant, U., § 82, p. 425.

legung Gebiete einander näher oder doch in Beziehungen zu einander, die früher isoliert und ohne Beziehung waren! Und das ist ja wohl genug, um, im Sinne Kants, den heuristischen Wert des teleologischen Leitfadens als gesichert zu erachten.

— — Dies ist die Form, die der Zweckbegriff, dieser Grundpfeiler in Kants Philosophie des Organischen, unter den sorgfältig bearbeitenden Händen des Philosophen gewinnt: durch allerlei Scheingestalten entwickelt er sich zur inneren Zweckmäßigkeit im Sinne der Panteleologie; und von hier, mit hartem Griff innerhalb der Grenzen seines transzendentalen Gebrauchs festgehalten, auf dem Umwege über den ‚teleologischen Agnostizismus' zum ‚Leitfaden', zur ‚heuristischen Maxime'. Eine lange Wandlung, die uns nicht nur wertvollsten Einblick in den Denktypus des Philosophen gewährt, sondern auch, willkürlich oder unwillkürlich, an verschiedenen Stellen den Denktypus seiner Mitzeit enthüllt. — Beides läßt sich zum zweiten Male erleben, wenn wir jetzt daran gehen, das biologische Weltbild zu rekonstruieren, das diesen erkenntnistheoretischen und methodologischen Gedanken aufgesetzt ist.

III. Das biologische Weltbild Kants.

a) Hauptzüge des biologischen Weltbildes zur Zeit Kants.

Die nächste Aufgabe dieser Untersuchung wäre eigentlich bereits die genauere Darstellung von Kants empirisch-biologischem Weltbild, das auf den eben geschilderten philosophischen Fundamenten aufgebaut ist. Allein bevor dies geschieht, muß noch rasch der Versuch gemacht werden, die Hauptzüge jenes Weltbildes zu skizzieren, welches in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts — zur Zeit, da Kants Denken auszureifen beginnt — im Gehirne der führenden Biologen und biologisierenden Metaphysiker sich festgesetzt hatte. Dieser Umweg ist nötig. Denn auch der Schöpfer der kritischen Philosophie hat die Elemente seines biologischen Weltbildes, denen er aus Eigenem kaum etwas Wesentliches hinzuzufügen versucht, naturgemäß jener biologischen Empirie, beziehungsweise bio-

logischen Spekulation entlehnt, die gerade im Jahrhundert der Aufklärung eifrig am Werke war. Ihr Denken überlagert in gewissem Sinne sein Denken. Aber die nähere Analyse scheint doch auch zu lehren, daß diese Anleihe bei der zeitgenössischen Biologie das Prisma einer starken Denkpersönlichkeit zu passieren hatte: sein Denken modifiziert mehrfach ihr Denken!

— — Das biologische Denken des 18. Jahrhunderts läßt sich vielleicht am kürzesten charakterisieren, wenn man es um einige fundamentale Probleme zu gruppieren sucht.

Zweifellos ist ein guter Teil der biologischen Forschung und Theorie jener Tage deskriptiv-morphologisch eingestellt. Man beginnt mit der systematischen Sammlung von Beschreibungen des Baues und Verhaltens der organischen Formen, um von hier allmählich zum Problem der Art, der Rasse, der Ontogenese hinabzusteigen. Diese Methode biologischen Forschens hat wohl ganz besonders in Frankreich geblüht. Die Anlage zoologischer Sammlungen, botanischer Gärten hat dort mächtig fördernd gewirkt. Die Gestalten eines Buffon, eines Daubenton sind ohne diesen Rahmen kaum zu denken. Ersterer hat die damalige Situation auf dem biologischen Arbeitsfelde nicht übel charakterisiert, wenn er davon spricht, ‚lorsqu'après bien de peine on a mis dans un même lieu les modèles de tout ce qui se trouve répandu avec profusion sur la terre, et qu'on jette pour la première fois les yeux sur ce magasin rempli de choses diverses'.[169] — Man bekam eben damals das biologische Material erst so recht in die Hand!

So kommt und wächst allmählich auch der Einblick in die Bedeutung des anatomischen Studiums für die Lehre von den Lebensvorgängen. Haller macht von den aus der Anatomie gewonnenen Kenntnissen das Eindringen in das Gebiet der physiologischen Wissenschaft direkt abhängig: ‚. . . (ut) vix quidquam nos in physiologicis scire persuadear, nisi quae per anatomen didicimus.' Und er fordert ungestüm die anatomische Vorschule: ‚dissecanda ergo animalia', ja sogar die Vivisektion ‚viva incidisse necesse

[169] Buffon, Histoire naturelle, générale et particulière . . . A Paris 1749—1788, tome I, p. 5.

est'.[170] John Hunter hat sich diesem Postulat von seinem chirurgischen Standpunkt aus angeschlossen. So vermag sich eine vergleichende Anatomie herauszubilden, die in ihren ersten Anfängen allerdings schon auf Aristoteles zurückreicht. Aber zu dieser Zeit gewinnt sie rasch exakt-systematischen Betrieb. Führend ist hier der Holländer Pieter Camper, der die Anatomie des Elefanten, der Wale, des Orangs abhandelt. (Freilich stammt die erste Monographie über letztere Tierspezies schon aus dem Ende des 17. Jahrhunderts: Tysons ‚Orang Utang sive homo silvestris', 1699.) Er entdeckt auch die halbkreisförmigen Kanäle im Ohre der Fische, den pneumatischen Charakter der Vogelknochen. Neben ihm steht Vicq d'Azyr, der gleichzeitig mit Goethe (1784) das menschliche Zwischenkiefer findet und in der vergleichenden Muskellehre Unvergängliches geleistet hat; Alexander Monro, der das erste Handbuch der vergleichenden Anatomie schrieb; P. S. Pallas. Des letzteren Interesse gilt bereits zum Teil neuen Möglichkeiten der Systematik: er zertrümmert die Linnésche Tierklasse der ‚vermes' durch Neueinteilung; er arbeitet selbst einen ‚Elenchus zoophytorum' aus (1786) und betritt damit ein im 18. Jahrhundert viel diskutiertes Gebiet, das die Klassifikationsfrage besonders mächtig anschwellen läßt und die Problematik der Linnéschen Aufstellungen mit einem Male in das allergrellste Licht taucht. Hin und her wogt da der Streit um die Abgrenzung der beiden oberen ‚Naturreiche'. Allmählich, nach manchen Irrungen und Wirrungen, wird freilich eine neue Grenzlinie sichtbar: hatte noch der einflußreiche Botaniker John Ray die Korallen dem Pflanzenreiche zugerechnet, so gelang dem Franzosen Peysonel der Nachweis, daß die Polypenstöcke keine blühenden Pflanzen seien.[171] Und in demselben Sinne äußert sich auch Pallas.

Aber man ginge fehl, wollte man aus dieser Tendenz der Grenzberichtigung bestimmte Schädlichkeiten für die empi-

[170] A. v. Haller, Elementa physiologiae corporis humani, Lausanne 1757, tomus I, praefatio, p. II f.

[171] Vgl. Friedrich Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange, Bd. 3, Leipzig 1911, p. 99 ff.

rische Forschung ableiten. Nichts von dem! Eben dieser Streit, diese methodologische Unsicherheit hat die biologische Empirie mehrfach befruchtet. Trembley z. B. ist zu seinen bahnbrechenden Untersuchungen über den Süßwasserpolypen gerade durch solche Klassifikationsschwierigkeiten geführt worden: ‚J'ignorais alors' — so umschreibt er seine damalige Denksituation — ‚la manière dont les Polypes se multiplient et je pensai que peut-être elle pourrait me fournir le caractère distinctif que je cherchois, celui qui me mettroit en état de juger s'ils étaient des Animaux ou des Plantes.'[172] Solche Forschungen rühren bereits an die tiefsten methodologischen Fragen.

Anregungen ähnlicher Art hat die damalige Naturwissenschaft zweifellos auch gewissen, direkt als erkenntnistheoretisch anzusprechenden Gedankengängen entnommen. Der wichtigste unter diesen ist die oft ausgedrückte Überzeugung, daß alle Naturgegenstände, ganz speziell aber die Formen im Reiche der ‚lebenden' Natur, durch zahllose dicht zusammengerückte Zwischenformen sich ineinander überführen lassen: Dieser gewöhnlich als ‚lex continui in natura' bezeichnete Satz, demzufolge ‚natura non facit saltus', wurde bereits von Leibniz formuliert, ja er ist eines der Leitmotive seiner monadologischen Naturphilosophie: ‚Rien ne se fait d'un coup, c'est une des grandes maximes et des plus verifiées que la nature ne fait jamais des sauts: ce que j'appellois la Loy de la Continuité.'[173] (Wir werden bald hören, daß Kant sich mit der Maxime eingehend auseinandersetzt.) Diese höchst bedeutsame These nun, welche fast zu gleichen Teilen ersprießliche und üble Wirkung auslösen sollte — hier eine starre Präformationslehre stützend, dort die Deszendenztheorie vorbereitend — fand etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts auch bei den biologischen Empirikern ein

---

172 A. Trembley, Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de Polypes d'eau douce à bras en forme de cornes. A. Leide 1744, p. 229 ff. — Mit Versuchen über die Polypen hatte sich in Deutschland unter anderen auch G. Ch. Lichtenberg beschäftigt; vgl. seine Vermischten Schriften, Wien 1844, Bd. 6, p. 133 ff.

173 Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, zitiert nach Ausgabe von B. J. Gerhardt, Bd. 5, p. 49.

kräftiges Echo. ‚. . . la nature', so verkündet Buffon programmatisch, ‚marche par des gradations inconues' . . . ‚elle passe d'une espèce à une autre espèce, et souvent d'un genre à un autre genre, par des nuances imperceptibles.'[174] Oder an anderer Stelle: ‚. . . l'ordre des productions de la nature se suit uniformément et se fait par dégrés et par nuances'.[175] Eine führende Rolle spielt dieser Gedanke auch in den Ideengängen Bonnets, der nicht bloß spekulativer Naturphilosoph, sondern auch ein namhafter Entomologe war. ‚La nature ne va point par sauts', heißt es bei ihm. ‚Il est une gradation entre les êtres'[176] ist förmlich das Rückgrat seines Denkens und Forschens. Und in ganz ähnlichen Worten drückt der englische Mikroskopiker Needham dieselbe Ansicht aus, um hier nur noch den einen Namen zu nennen.

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß sich von diesen Anschauungen her leicht ein Weg zur Behandlung des Art- und Rassenproblems und damit zur Entwicklungslehre finden ließ.

Freilich reichen auch die Anfänge dieser Gedankenfäden beträchtlich weiter zurück!

Und gerade die stark auf die Deskription eingestellten Forscher haben den Evolutionsgedanken schon verhältnismäßig früh erwogen.

So behauptet der dem 17. Jahrhundert angehörende Botaniker John Ray zunächst wohl die Konstanz der Arten: ‚speciem suam perpetuo conservant'. Aber er schränkt doch deren Bedeutung rasch wieder ein: ‚Semina etiam nonnulla degenerare . . . adeoque dari in plantis transmutationem specierum experimenta evincunt.'[177] Und ganz ähnlich verhält sich der beschreibende Linné: Wohl behauptet er dogmatisch, es gäbe nur so viele Arten, wie Gott ‚am Anfang' erschaffen habe. Aber alle Pflanzen bieten doch nach beiden Seiten ‚affinitates' dar, wie ein ‚Territorium' auf der Land-

174 Buffon, Histoire naturelle, tome I, p. 13.

175 Op. cit., tome II, p. 302.

176 Charles Bonnet, Considérations sur les corps organisés, Œuvres, Neuchâtel 1779, tome III, p. 4.

177 Vgl. J. V. Carus, Geschichte der Zoologie bis auf Joh. Müller und Charles Darwin, München 1872, p. 435.

karte.[178] Ja, der hilfsbegriffliche Charakter seiner starre Typen voraussetzenden Klassifikation scheint von ihm ganz durchblickt worden zu sein, wenn er sagt: ‚Das Werk der Natur ist immer die Art; das der Kultur öfters die Varietät; das der Natur und Kultur die Klasse und Ordnung‘,[179] ein Zitat, an das eine Bemerkung Kants unverkennbar anklingt.[180]

Der Weg zum evolutionistischen Denken — das Wort ‚Evolutionismus‘ freilich nicht ganz im heutigen, sondern im präformationistisch eingeengten Sinne gefaßt — war also weder empirisch, noch erkenntnistheoretisch versperrt. Ja, beide Tendenzen treten mehrfach vereinigt auf, unterstützen sich gegenseitig. So hatte bereits Leibniz die konkrete Möglichkeit angedeutet, daß irgendeinmal an einem Punkte des Universums die Arten der Tiere dem Wechsel mehr oder weniger unterworfen seien, als man bisher beobachtet habe: so daß, wie er meint, Löwe, Tiger, Luchs recht wohl von einer Rasse sein könnten.[181] — Im 18. Jahrhundert nahm das hiermit gekennzeichnete Artproblem bereits eine schärfer umrissene, freilich stark schematisch eingestellte Form an. Und zwar versuchte man, entsprechend den eben charakterisierten Voraussetzungen, den Gedanken zu konzipieren, daß die Welt der organisierten Wesen eine ununterbrochen verlaufende, lineare Einheit darstelle. Diesen Sinn haben dann die Wendungen von der ‚scala naturae‘, von den ‚échelles des êtres vivantes‘, wie sie unaufhörlich von den empirisch oder spekulativ tätigen Köpfen dieser Periode gebracht und erläutert wurden, wie sie im Zentrum der Begriffswelt eines Bonnet, Needham,[182] Maupertuis[183] usw. stehen. Aber bald schien hier eine bedeut-

178 Op. cit., p. 500 ff.

179 Zitiert nach Em. Rádl, Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, Teil I, Leipzig 1905, p. 137.

180 Kant, Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, WW., VIII, p. 163.

181 Vgl. Rádl, op. cit., p. 71 f.

182 Vgl. T. Needham, Nouvelles découvertes faites avec le microscope, A Leide 1747 (französische Übersetzung), p. 1, 4.

183 Vgl. Maupertuis, Système de la nature, in „Œuvres“, tome II, passim.

same Korrektur nötig zu sein: der linear fortschreitende Charakter der biologischen Einheit schien einer Erstreckung ins Flächenhafte weichen zu müssen. An Stelle der einreihigen Anordnung trat eine Darstellung im Sinne eines sich verzweigenden Baumes! Diese Verbesserung, welche noch heute ihre Bedeutung nicht ganz eingebüßt hat, ist bereits von Pallas vollzogen worden.[184] Insoferne hat ja das 18. Jahrhundert der erst im 19. Jahrhundert fester begründeten Deszendenzlehre bereits kräftig vorgearbeitet. Ja, einzelne geschickte Experimente auf dem Gebiete der Bastardierungslehre legten den Gedanken einer universellen Deszendenz besonders nahe: so gab der Botaniker Kölreuter einer seiner Schriften den bezeichnenden Titel: ‚Gänzlich vollbrachte Verwandlung einer natürlichen Pflanzengattung in die andere.'[185]

Es läßt sich verstehen, daß solche evolutionistische Betrachtungen und Forschungen auch den Rassenbegriff ganz speziell hervorziehen mußten. Und zwar wendete man sich ihm damals vorzugsweise von einer Seite her zu, die heute keineswegs mehr den bevorzugten Ausgangspunkt für dessen biologische Analyse bildet: von der anthropologischen Seite her nämlich. Das 18. Jahrhundert hat also auch der menschlichen Rassenforschung die Wege gewiesen. Nicht mit Unrecht erklärt ein moderner Biologe diese Tatsache durch Hinweis, einerseits auf die französische Aufklärungsphilosophie mit ihrer starken anthropologistischen Grundtendenz, anderseits auf die damals immer häufiger von zahlreichen Gelehrten (Cook, Georg Forster, Lapérouse, Pallas und anderen) in außereuropäische Länder unternommenen Forschungsreisen.[186] Das vergleichende Material mußte so immer rascher anwachsen, die Lehre von den menschlichen Typen immer stärkerem Interesse begegnen.

---

184 Vgl. Rádl, op. cit., p. 178.

185 Kölreuter ‚zwang' die Gattung *Nicotiana rustica* durch fortgesetzte Hybridisierung, die Eigentümlichkeiten von *Nicotiana paniculata* anzunehmen.

186 Vgl. Franz Boas, The history of anthropology (in: Congress of arts and sciences, universal exposition, St. Louis, vol. V, p. 469 f.).

Die prominenteste Stellung unter diesen ersten Rassenforschern nimmt wohl Blumenbach ein, der (1775) mit starker Umbildung Linnéscher Gedanken die bekannte Lehre von den fünf Menschenrassen begründete. Ohne dogmatisch eine strenge Trennung dieser feststellbaren Typen zu fordern, vereinigte er dermatologische und kraniologische Merkmale zur Abgrenzung der anthropologischen Form. Interessant ist, daß Blumenbach in seiner allgemein-zoologischen Theorie die Rasse als ‚Abweichung von der ursprünglich spezifiken Gestaltung' definiert, dann aber doch wieder mit aller Unbefangenheit von einer ‚gemeinschaftlichen Stammrasse' der Menschen spricht.[187] Ganz deutlich hat die hier zugrunde liegende präformationistische Anschauung — von der noch genauer zu reden sein wird — desorientierend gewirkt. Ein leiser Anhauch von Pathologie und Wertminderung, der von dem ‚Degenerationsbegriff' manches Modernen so scharf herweht, schwebt auch schon über dieser Konzeption Blumenbachs. — Erwuchs der für die Rassenforschung so bedeutsamen Kraniologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch die Arbeiten eines Daubenton, der die Lage des Hinterhauptloches vergleichend-anatomisch verwendete, eines Camper, der den nach ihm benannten Gesichtswinkel maß, eines Sömmering, Pallas usw., die wertvollste Förderung,[188] so wird gelegentlich auch von einzelnen Systematikern der Versuch gemacht, die Schwankungen der Rassenform im Rahmen allgemein-biologischer Theorie zu erklären oder wenigstens zu deuten. Ein Beispiel sei Maupertuis, der in seinen ‚variétés dans l'espèce humaine' eine direkte und vererbbare Abänderung dieser Form durch äußere Reize — Fuß der Chinesinnen! — behauptet, daneben auch (modern gesprochen) einen selektiven Faktor anerkennt (die Grenadiere Friedrich Wilhelms!).[189] Wenn er hingegen die Änderung der Hautfarbe bei der Vermischung von Angehörigen der weißen und schwarzen Rasse

[187] Joh. Fr. Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte, 6. Aufl., 1799, p. 23 und 61 f.

[188] Vgl. Moritz Hoernes, Natur- und Urgeschichte des Menschen, Wien 1909, Bd. 1, p. 22 ff.

[189] Maupertuis, Œuvres, tome II, p. 97 ff.

dadurch erklären will, daß beispielsweise von den ineinandergeschachtelten Eiern die weiße Sorte ‚ausgegangen' sei, so steht er mit diesem Erklärungsversuch, freilich gegen seine sonstige Gewohnheit, ganz auf dem Boden einer Theorie, die — wie wir heute sagen würden — ontogenetische Spekulation zum Ziele hatte.

Die Frage nach der Entstehung des individuellen Organismus, die morphologisch-ontogenetische Frage also, schied in jener Zeit die um die Biologie bemühten Forscher und Denker in zwei sich heftig befehdende Lager. Die Anhänger der älteren Ansicht, welche mindestens auf Leibniz und Harvey zurückführbar ist und im Grunde noch in Cuvier ihren letzten und temperamentvollsten Vertreter hat, behaupteten das Vorhandensein eines bereits alle spezifischen Einzelheiten aufweisenden, wenn auch noch in winzigen Dimensionen gehaltenen Totalorganismus im individuellen Keime. Nach dieser, von ihr bereits als vorgebildet angenommenen organischen Form heißt diese Lehre Präformation, ‚praedelineatio'. Und weil ‚retrospektiv' diese beliebig oft wiederholt gedachte Sachlage auf eine Unmöglichkeit entoorganischen Neuentstehens hinausläuft, mithin der erzeugte Organismus im erzeugenden allemal bereits (wenn auch in verkleinerter Ausgabe) enthalten gedacht werden muß, so heißt diese Lehre auch ‚Einschachtelungstheorie', ‚théorie de l'emboitement', oder ‚Evolutionslehre' im engsten Sinne, d. h. ‚Auswickelungslehre'.[190] Die zuletzt angeführten Bezeichnungen sind also sekundär!

In diesem Sinne behauptet bereits Leibniz: ‚. . . que l'animal et toute autre substance organisée ne commence point, lorsque nous le croyons, et que la génération apparente n'est qu'un développement et une espèce d'augmentation'.[191]

---

[190] Über die Anhänger der Präformationslehre und die älteren Generationstheoretiker überhaupt liest man mit Vorteil den II. Abschnitt aus der Einleitung von C. Fr. Wolffs Theoria generationis, Editio nova, Halae ad Salam, 1774, p. XXXVIII ff. Ferner den II. Abschnitt von Blumenbachs Abhandlung ‚Über den Bildungstrieb', Göttingen 1791.

[191] Leibniz, Système nouveau de la nature et de la communication des substances, zit. Ausg., Bd. 4, p. 470.

— Leibniz, der unter dem Eindruck der Entdeckung der Spermatozoen durch Leeuwenhooks Schüler van Hammen stand (1776), war geneigt, den kompletten Organismus bereits im väterlichen Kern vorhanden zu denken: er war ‚Animalkulist', wie neben ihm Boerhave, Andry, Dalenpatius und andere mehr.

Später, im 18. Jahrhundert namentlich, als die parthenogenetischen Erscheinungen entdeckt wurden, überwog die Meinung, daß nur der weibliche Keim jenen Miniaturorganismus in sich enthalte. Diese Ansicht verteidigte bereits Malpighi auf Grund von Untersuchungen über die Entstehung des Hühnchens im Ei. Die gleiche Lehre verfocht Hartsoeker, Vallisnieri, ganz besonders nachdrücklich Haller und Charles Bonnet. Auf alle diese Männer paßt die Bezeichnung ‚Ovulisten'. Ihre Schulmeinung ist enthalten in den Worten Bonnets: ‚Il faut admettre que le germe contient actuellement en raccourci toutes les parties essentielles à la plante ou à l'animal qu'il représente', wenn man dazu die folgenden Sätze nimmt: ‚Le jaune est donc une partie essentielle du poulet; mais le jaune existe dans l'œuf qui n'a point été fécondé; le poulet existe donc dans l'œuf avant la fécondation.'[192]

Es ist ohneweiteres klar, daß diese Anschauung bald auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen mußte. Fanden methodologisch veranlagte Köpfe im Gedanken der Präformation die ‚lex parsimoniae naturae' verletzt, so hoben auf der anderen Seite Empiriker die Unmöglichkeit hervor, sich den angeblich vorhandenen Organismus wirklich vor Augen zu führen, die Unmöglichkeit auch, biologische Phänomene, wie die Bildung der Bastarde und monstra, auf Basis dieser Theorie zu erklären.

So gelangte allmählich eine entgegengesetzte Anschauung zu Wort, die ihren klassischen Vertreter in Caspar Friedrich Wolff hat (Theoria generationis 1759; Abhandlung über die Bildung des Darmkanals der Tiere 1768), eine tatsächliche Neubildung des jungen Organismus im elterlichen

[192] Bonnet, Considérations sur les corps organisés, zit. Ausg., tome III, p. 15 und 99.

annahm, und sich selbst den Namen der ‚Epigenesis', also der sukzessiven Entstehung, beilegte. Wolff selbst glaubte die ersten Anfänge des neuen Organismus in gewissen ‚globuli' finden zu dürfen. Die Präformationslehre fertigt er sehr scharf ab: ‚Quis autem diceret, se non potuisse corpus videre propter exiguitatem, cuius tamen particulae constituentes propter exiguitatem ipsum fugere nescirent?'[193] Durch die mächtige Gegnerschaft Hallers zunächst zurückgedrängt, fand die epigenetische Theorie doch einen überzeugten Anhänger an dem einflußreichen Blumenbach, der die ‚nonexistentia germinis ullius praeformati'[194] für gewiß hält. Man darf vermuten, daß er für Kant die empirische Autorität abgab, um die Epigenesislehre, unbeschadet noch anderer Gründe, zu akzeptieren. Daß die exakte Widerlegung der alten Präformationslehre eigentlich erst durch K. E. von Baers berühmte Untersuchungen (1828—1837) zum Abschluß kam, die übrigens wie die Forschungen Malpighis, Hallers, Wolffs und Panders auch dem Hühnerembryo galten, sei hier nur nebenbei angefügt.

Neben diesen Forschungen und Spekulationen, die annähernd als deskriptiv-morphologisch bezeichnet werden können, breiten sich im 18. Jahrhundert — nicht völlig abtrennbar, aber doch leidlich abgrenzbar — andere aus, die man als physiologisch bezeichnen mag. Und seltsam genug schiebt sich da oft eine dicke Schichte von Spekulation über das empirische Fundament.

Unter diesem Gesichtswinkel stand damals ein Phänomen im Mittelpunkt des wissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Interesses, weil es zunächst geeignet schien, dem Begriff des Organischen überhaupt höchst bedeutsame, wenn nicht entscheidende Merkmale zuzuführen: es war das Phänomen der Regeneration. Die biologische Literatur jener Tage spiegelt überall die gewaltige Überraschung wieder, die damals angesichts dieser neuen Tatsachengruppe weite Kreise ergriff. Nicht oft war der psychische Widerhall so stark.

---

[193] C. Fr. Wolff, op. cit., p. 94.

[194] Blumenbach, Institutiones physiologicae, Göttingen 1787, p. 466.

Freilich reichten auch die Anfänge dieser Erkenntnis weit zurück. — Von gewissen regenerativen Vorgängen hatte schon Aristoteles gewußt. Und der Holländer M. Hartsoeker (1656—1725) hatte die Regeneration des abgebrochenen Krebsbeines beschrieben und mit Hinweis auf eine plastische Seele zu erklären versucht. Als aber der Genfer Abraham Trembley im Jahre 1744 sein Polypenbuch veröffentlichte, war das Aufsehen doch allgemein. Sind auch seine Experimente nicht in jeder Hinsicht unantastbar, so bestehen sie doch, der Hauptsache nach, noch heute zu Recht, und zeigten jedenfalls damals die organische Substanz von einer ziemlich neuen Seite: man hätte nie vermutet, daß jedes kleine Stückchen des zerschnittenen Süßwasserpolypen wieder zu einem vollständigen Tier auswachsen könne! Trembleys Forschungen wurden von anderen Gelehrten aufgenommen, überprüft, erweitert: Auch Baker schrieb ein Buch über den Polypen und studierte die Regeneration der Seesterne; Bonnet wies auf ähnliche Vorgänge beim Regenwurm und den Myriapoden, Blumenbach bei Waldschnecke und Wassermolch hin; der Abbé Spallanzani zog aus diesen und ähnlichen eigenen Versuchen die Summe und meinte so wiederum zu dem continuum naturae, zur ‚natura graduata' zu gelangen, wobei ihm noch die Resurrektion gewisser scheintoter Infusorien als wertvolles Argument dienen mußte:[195] sie sollte beweisen, daß eine ununterbrochene Kette in der Natur das Leben und den Tod verbinde! Aber auch abgesehen von dieser letzten Konsequenz im Geiste Spallanzanis hatte das Regenerationsproblem der organischen Naturphilosophie drei bedeutsame Anregungen vermittelt: Erstlich einen Hinweis darauf, wie wesentlich für alle gesunde Naturforschung die Bedingung unbeirrter empirischer Sachlichkeit sei. ‚La nature', sagt der Entdecker der Regenerationserscheinungen selbst, ‚doit être expliquée par la nature, et non par nos propres idées.'[196] Dem naiven Anthropologismus wird hier das Urteil gesprochen! Zweitens

[195] Vgl. Spallanzani, Opuscoli di fisica animale e vegetabile, In Modena 1776, vol. II, p. 239 ff. und 247 ff.

[196] Trembley, op. cit., p. 312.

scheinen tiefgreifende, teleologische Betrachtungen durch diese Erscheinungen rege geworden zu sein, Betrachtungen, die ja bis in die Gedankengänge Kants hineinreichen: gerade das innige Verhältnis des ‚Ganzen' zum ‚Teil' scheint ja zunächst nicht schlagender bewiesen werden zu können, als gerade durch Aufzeigung dieser Fälle, bei denen der ‚Teil' wider alles Erwarten das ‚Ganze' neuerlich aus sich hervorgehen läßt! — Drittens aber war man jedenfalls eine Zeitlang dem Gedanken nahe, in diesem neu aufgedeckten, seltsamen Phänomen das Spezialphänomen des Lebens par excellence, das biologische Grundphänomen, ja das biologische Urphänomen zu erblicken. Scheint auch dieser Gedankengang nicht sehr weit fortgesponnen worden zu sein, so ist er doch vielfach deutlich zu gewahren und steht im engsten, verwandtschaftlichen Verhältnis zu ähnlichen Ideengängen, die alle diesem einen Problem galten.

Es ist von hohem kulturpsychologischen Interesse, daß die Forschungen und Spekulationen über das biologische Urphänomen, wie es eben genannt wurde, hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, von den Ärzten der damaligen Zeit gepflegt wurden. Das ist vielleicht so zu erklären, daß man in naivem Vertrauen auf die rasche naturwissenschaftliche Bemeisterung einer der kompliziertesten Naturerscheinungen Verlangen und Hoffnung trug, die knappste Formel für sie gerade in die Hand der Heilbeflissenen zu legen: wer ‚Leben' konservieren sollte, mußte ja doch zunächst wissen, was ‚Leben' ist!

— — Eine größere Gruppe von Lösungsversuchen dieser Frage knüpft sich an den Namen Albrecht von Hallers.

Haller hatte in einer berühmt gewordenen Abhandlung die organischen Gewebe in solche geschieden, die er als ‚reizbar' bezeichnet, und in solche, die er ‚empfindlich' nannte. Die ‚Reizbarkeit' sprach er den Muskeln zu, die nervöser Vermittlung seiner Meinung nach nicht oder wenigstens nicht überall bedürfen. Und er zog hieraus einen Schluß von ziemlich weittragender Bedeutung: ‚Was hindert es also', so schrieb er, ‚daß man die Reizbarkeit nicht vor diejenige Eigenschaft des tierischen Leimes (= Gluten) in der Muskelfaser halten sollte, vermöge welcher sich dieser Leim . . . zusammenziehet;

und vor welche keine weitere Ursache anzunehmen nöthig ist, ebenso wie man vor die anziehende oder vor die Schwerkraft keine wahrscheinliche Ursache der Materie angeben kann.‘[197] — Es dauerte nicht lange, und in der Hand anderer Forscher wurde das hiemit fixierte Grundphänomen des Muskellebens zum Urphänomen des Lebens überhaupt: ‚È più che probabile‘, meint Spallanzani, ‚che il principio di vita sia radicato nell' irritabilità di loro muscoli.‘[198] — Im Schatten dieser Hallerschen Ansichten stehen William Cullen und John Brown, welche die Reizbarkeitslehre als Grundstein ihres Systems der Pathologie zu verwenden strebten.[199] Cullen wie Brown — Lehrer wie Schüler — suchten den Zentralprozeß des Lebens als bloßen Erregungsprozeß zu bestimmen, welcher infolge der Wirkung der — durchaus qualitätslos gedachten — Reize auf das Nervensystem zustandekommt. Auch alle Krankheitsbilder sind nur der Ausdruck für ein ‚Zuviel‘ oder ‚Zuwenig‘ zugeführter Reize. So erklärt Cullen ganz ausdrücklich, die Nervenkraft könne ‚als der Urtrieb in der tierischen Haushaltung angesehen werden‘.[200] Und noch energischer lehrt uns Brown: ‚. . . so rühren auch die sämtlichen Erscheinungen des Lebens, jeder Zustand oder Grad der Gesundheit und Krankheit, von Reiz und von keiner anderen Ursache her.‘ Es ‚hängt alles Leben vom Reiz ab‘. Es beherrscht ‚die Erregung, auf solche Weise das gesamte Leben usw.‘.[201]

War bei der eben gekennzeichneten ärztlichen Spekulation hauptsächlich der physiologische Gesichtspunkt maß-

---

197 Abhandlung des Herrn von Haller von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Leibes. Verdeutscht und geprüft von Karl Christian Krause. Leipzig 1756, p. 36. — An diesen Forschungen über die Reizbarkeit war auch Hallers Schüler Zinn beteiligt.

198 Spallanzani, op. cit., p. 242.

199 Vgl. August Hirsch, Geschichte der medizinischen Wissenschaften in Deutschland, München 1893, p. 240 ff. und 384 ff.

200 Williams Cullen, Abhandlung über die Materia medica . . ., übersetzt von Samuel Hahnemann, Leipzig 1790, Bd. 1, p. 91.

201 John Brown, Anfangsgründe der Medizin. Deutsch in den ‚Gesammelten Werken‘, herausgegeben von Andreas Röschlaub, Frankfurt a. M. 1806, Bd. 1, p. 14, p. 27, p. 51.

gebend, so kleidet sich bei Buffon das Problem des biologischen Urphänomens eher in das Gewand der morphologischen Fragestellung. Buffons biologischer Zentralbegriff ist der Begriff der inneren Form, des ‚moule intérieur‘: ‚Le corps d'un animal est une espèce de moulage intérieur, dans lequel la matière qui sert à son accroissement, se modèle et s'assimile au total.‘[202] Im übrigen mutet seine Theorie der organischen Form wie eine etwas ungeschlachte Vorläuferin von Charles Darwins Pangenesistheorie an: die organischen Partikelchen werden von überall her dem ‚moule intérieur‘ zugesendet. Das ist für Buffon der Grund, warum sich jedes Lebewesen in seiner typischen Gestalt erhält.

Selbstverständlich bedeuten auch alle spiritualistischen Systeme in gewissem Sinne Versuche, des biologischen Urphänomens Herr zu werden. Aber die Zahl dieser Systeme ist in jener Zeit noch so groß, sie sind so eigenartig verschwommen oder zerfasert, daß ihre Charakteristik hier nicht wohl gegeben werden kann. Doch mag im Vorübergehen an die spiritualistische Lebensauffassung John Hunters erinnert werden, welcher gewissermaßen ihre integrierende Wirkung der im organischen Körper hausenden Seele in seiner Weise hervorzuheben sucht: ‚An animal substance, when joined with the living principle, cannot undergo any change in its properties but as an animal; this principle always acting and preserving the substance possessed of it from dissolution, and from being changed according to the natural changes which other substances undergo.‘[203] — Auch die nahe verwandten, in barbarischestem Latein niedergelegten, biologischen Gedanken des Arztes Ernst Stahl gehören wohl hieher, weil sie bemüht sind, im Begriff der Bewegung die Brücke erkennen zu lassen, von der aus die Seele die tote Maschine des Leibes zu ihren verschiedenen Funktionen veranlaßt und sie konserviert.[204]

[202] Buffon, op. cit., tome II. p. 41 ff.

[203] Zitiert nach M. Foster, Lectures on the history of physiology during the sixteenth, seventeenth and eighteenth century, Cambridge 1901, p. 220 f.

[204] Vgl. Georg Ernst Stahl, Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate (in: Theoria medica vera, Halae 1708), p. 33 f.

Diese Proben zeigen wohl, wie eifrig man im 18. Jahrhundert die Frage nach dem biologischen Urphänomen hin- und herwälzte. Sie zeigen auch, wie seltsam sich damals oft Empirie und Spekulation überdeckten, ja durchdrangen. Und sie zeigen schließlich auch den fast völligen Mangel methodischer Abgrenzung — ein Gesichtspunkt, der die etwas weit getriebenen, methodologischen Untersuchungen Kants für dieses Gebiet durchaus erklärlich erscheinen läßt.

Ein anderes Problem, das im biologischen Weltbild des 18. Jahrhunderts eine bedeutsame Rolle gespielt hat, wenn auch seine definitive Lösung diesem Zeitraume nicht eigentlich vergönnt war, ist das Problem der Urzeugung. Es ist durch spekulative Fäden fester oder loser mit der naturphilosophischen Frage des Hylozoismus verbunden. Die Haltung, welche ein Angehöriger jener Zeit gegenüber dem einen Problem einnimmt, bestimmt dann gewöhnlich auch seine Stellung gegenüber dem anderen.

Natürlich übernehmen auch die Beantworter dieser Frage ein gewisses Bündel von Anschauungen, welche bereits die Antike gesammelt und das Renaissancezeitalter erneuert hatte. Aus diesen älteren Kulturschichten stammt namentlich die Meinung, daß — zwar nicht die höherorganisierten Metazoen, wohl aber — die sogenannten ‚niederen Tiere‘ aus unorganischen Stoffen oder aus zerfallender organischer Substanz entzünden. So entstehen, nach der Lehre des Aristoteles, die Schaltiere durch das Meerwasser, die Aale und Frösche aber aus der Fäulnis. Sogar Ratten und Mäuse sollten lediglich der vegetativen Kraft des Nilschlammes ihren Ursprung verdanken. Nicht viel anders dachten über diesen Punkt einige der besten Köpfe neuerer Zeit: ‚Manche Pflanzen‘, behauptete der Botaniker Caesalpinus (1519—1603), ‚haben überhaupt keinen Samen, sie entstehen nur durch Fäulnis und sind gewissermaßen ein Mittelding zwischen den Pflanzen und der unbelebten Natur.‘ [205] In ganz ähnlicher, oberflächlicher Weise leitet noch im 17. Jahrhundert der Engländer Alexander Roß die Entstehung der Schmetterlinge, Heuschrecken, Muscheln, Schnecken, Aale

[205] Zitiert nach Dannemann, op. cit., Bd. 3, p. 105 f.

von dem Zerfall organischer Substanz her, die immer die Form erhalten muß, zu der sie von der bildenden Kraft prädisponiert ist.[206] Und nicht viel anders meint selbst der geniale Harvey eine scharfe Trennung machen zu müssen zwischen den ‚höheren Tieren', welche durch Zeugung, und den ‚niederen', welche durch ‚Zufall' oder ‚durch sich selbst' entstehen.[207]

Im 18. Jahrhundert fanden die Verfechter der spontanen Generation zum Teil höchst eigenartige Gedankenbildungen.

Hier tritt die Verquickung mit der allgemeinen Doktrin des Hylozoismus besonders deutlich in Erscheinung. Denn ohne diese Annahme zu machen, hätte man Mühe, Ideensysteme zu erklären, wie sie sich besonders bei einem Diderot und Robinet, aber auch bei den mehr empirisch angelegten Persönlichkeiten eines Maupertuis und Buffon finden. — Daß z. B. Maupertuis den ‚arbre de Diane', die ‚polypes, taenias, les ascarides, les anguilles de farine delayée' auf abiogenetischem Wege entstehen läßt, ist, im Grunde genommen nichts als ein Postulat einer hylozoistischen Grundanschauung, welche ‚chacune des plus petites parties de la matière' ausgestattet dachte mit einer ‚propriété semblable à ce que nous appellons en nous désir, aversion, mémoire'.[208] Und ohne sein Vertrauen auf die überall vorhandenen ‚molécules organiques', auf die überall wirksame ‚sémence universelle' — Begriffe, die freilich zunächst innerhalb der eigentlichen Organismen Verwendung finden sollen — hätte Buffon kaum von gewissen Parasiten des menschlichen Körpers die Behauptung aufzustellen gewagt ‚ces espèces d'animaux (nämlich ‚la taenia, les ascarides, les vers

---

206 Vgl. William Locy, Die Biologie und ihre Schöpfer, übersetzt . . . von E. Nitardy, Jena 1915, Kap. 13. — Dieser Abschnitt enthält eine gute Skizze der historischen Entwicklung dieses Problems, hauptsächlich allerdings für das 19. Jahrhundert.

207 Vgl. Rádl, op. cit., p. 33.

208 Maupertuis, Œuvres, tome II, p. 151 u. 157. — Daß Maupertuis hiebei zu Anschauungen gelangte, welche die Mneme-Theorie Richard Semons in überraschender Weise vorwegkonzipieren, sei hier nur flüchtig angedeutet.

qu'on trouve quelquefois dans les veines, dans les sinus du cerveau, dans la foie') ne doivent pas leur existence à d'autres animaux de même espèce qu'eux, leur génération ne se fait pas comme celle d'autres animaux; on peut donc croire qu'ils sont produits par cette matière organique lorsqu'elle est extravasée'.[209] Im übrigen ließ er ja auch die Sexualstoffe durch eine Art Kristallisationprozeß aus den ‚organischen Molekülen' entstehen:[210] man sieht, wie bei diesen beiden Naturforschern alte und neue Gedankenschichten miteinander verschmelzen!

Waren die Ansichten Buffons und Maupertius' über die Urzeugung mehr oder weniger spekulativ konzipiert, so glaubte Needham den direkten, anschaulichen Beweis dafür in Händen zu haben. Er suchte die Entstehung der — schon im 17. Jahrhundert von Leuwenhock entdeckten — Infusorien in dieser Weise zu erklären: durch die Wirksamkeit der ‚vegetativen Naturkraft' entstehen aus dem Aufguß zerdrückter Getreidekörner fadenartige Gebilde, die sich bewegen und teilen, kurz durchaus den Charakter einfachster Lebewesen zeigen. Nedham nahm an, daß hierdurch der Beweis erbracht sei nicht nur für eine neue, spontane Art der Generation, sondern auch für den — Übergang der Pflanzen zum Tier. (Also auch das Leitmotiv des ‚continuum naturae' spielt wieder hinein!) [211]

Hiezu traten noch als dritte Stütze archäogonistischer Gedankengänge, die mißverstandenen Resultate der Paläontologie: gewisse Fossilien wurden von einzelnen Forschern (Lhwyd, Karl Nikolaus Lang) als Zeugungsprodukte der Erde selbst interpretiert, welche in den Poren ihrer Berge die aus faulenden Organismusresten durch die Wasserdämpfe

---

209 Buffon, op. cit., tome II, p. 302.

210 Ibid., p. 322.

211 Die von Needham polemisch kommentierte, französische Ausgabe von Spallanzanis ‚Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema delle generazioni de Signori di Needham e Buffon', in deren Anmerkungen Needham diese Behauptungen aufstellt, war mir leider nicht zugänglich. Doch gibt Spallanzani selbst in Opuscoli, tome I, p. 2—10, p. 124—126 einen wohl ziemlich genauen Auszug daraus!

hereingeführten Samenteilchen ausbrüte und so ein Mittelding zwischen Erde und Mineral hervorbringe.[212]

— — Diese Theorie der spontanen Generation, welche definitiv freilich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verabschiedet werden sollte, ist schon früh gerade von den bedeutendsten biologischen Forschern heftig bekämpft worden. Schon Francesco Redi hatte (1668) das Auftreten der Maden in faulendem Fleisch auf die dort abgelegten Fliegeneier zurückgeführt und die generatio aequivoca wenigstens für die sexuell differenzierten Insekten abgelehnt. Ähnlich Swammerdam. Ebenso waren Linné und Ray dieser Anschauung immer feindlich gegenübergestanden. Und wenn M. A. Plenciz (1762) die ätiologische Bedeutung der Mikroorganismen für gewisse Infektionskrankheiten feststellt sowie die ‚Fäulnis' durch die Entwicklung und Vermehrung ‚wurmartiger' Wesen erklärte, wenn (1781) P. S. Pallas den Nachweis erbrachte, daß die Eingeweidewürmer — im Gegensatz zur Ansicht eines Buffon und Maupertuis — von außen in die Körper ihrer Wirte treten, so waren solche Forschungen begreiflicherweise der Meinung wenig günstig, daß die ‚niederen' Tiere spontan erzeugt würden.[213]

Immerhin blieb doch noch als Hauptargument für die Anhänger der Abiogenese der vermeintliche Tatbestand der Neuerzeugung bei den Infusorien übrig, den Needham besonders ausdrücklich behauptet hatte und eine gewiß nicht ganz kleine Gemeinde — darunter kein Geringerer als Diderot — für erwiesen hielt. Hiegegen aber führte Spallanzani seine wuchtigen Schläge,[214] indem er die von den Archäogonikern übersehenen Fehlerquellen aufdeckte, das Eindringen der Keime in die geschlossenen Gefäße durch geschickt ersonnene Gegenexperimente ersichtlich machte und so die Mangelhaftigkeit der Needhamschen Versuchsanordnung glänzend nachwies. Man darf vielleicht

---

[212] Vgl. Carus, op. cit., p. 468.

[213] Diese Daten nach Ludwig Darmstaedter, Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, 2. Aufl., Berlin 1908, p. 207 u. 211.

[214] Spallanzani, Opuscoli, tomo I, bes. Kap. I u. VIII.

in dem heiter-überlegenen Stil, der in Spallanzanis Arbeiten vorherrscht, ein Symbol dafür sehen, daß er seine Stärke richtig einschätzte und sich dem Gegner auch methodisch überlegen fühlte.

Auch die Widerlegung des dritten Argumentes ließ nicht lange auf sich warten. Schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts traten etliche Forscher diesem Gedanken entgegen: darunter besonders J. J. Scheuchzer und S. A. Büttner, welche die phantastisch-archäogonistischen Deutungen verwarfen und die organische Auffassung der Fossilien anbahnten. In dem maßgebenden Werke Johann Friedrich Espers über die von ihm ‚neu entdeckten Zoolithen' (1774) werden diese Reste der Vorwelt durchaus nüchtern nach ihrer rein anatomisch-deskriptiblen Seite untersucht und ungemein vorsichtig als ‚Überbleibsel noch nicht hinlänglich bekannter Kreaturen' bestimmt. ‚Wo wir jetzt Conchylien finden, war ehedem Meer.' Für den sonderbaren Irrtum eines Herrn Cartheuser, welcher die Versteinerungen als bloße Produkte des ‚stalaktitischen Wassers' hielt, hat Esper nur mehr unverhüllten Spott: Diese Denkform war eben vorläufig überwunden.[215]

Darf man auch die oben charakterisierten Vertreter der generatio aequivoca in starke Abhängigkeit von hylozoistischen Gedankengängen setzen, so tritt doch der Hylozoismus als solcher in mehreren anderen Persönlichkeiten noch weit deutlicher und programmatischer hervor. Am markantesten vielleicht in den beiden Franzosen Diderot und Robinet.[216] Hingegen hat Bonnet, dessen Weltbild vielfach ähnliche Züge aufweist, seine letzten Konsequenzen, die den formalen Hylozoismus gebracht hätten, schroff abgelehnt.[217]

---

215 Johann Friedrich Esper, Ausführliche Nachricht von neuentdeckten Zoolithen etc., Nürnberg 1774, p. 86, 90, 93.

216 Über den Hylozoismus des 18. Jahrhundertes, vgl. Hugo Spitzers schöne Schrift ‚Über Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus', Graz 1881, bes. p. 76 ff. — Der Hylozoismus Diderots ist dargestellt bei K. v. Roretz, Diderots Weltanschauung, Wien 1914.

217 Vgl. Bonnet, Contemplation de la nature (in: Œuvres, tome IV), p. 119: ‚Arrêtons-nous ici et n'étendons point nos conséquences au

Während sich Diderot, ungeachtet gelegentlicher Verarbeitung empirischer ‚Belege', im großen und ganzen damit begnügt, seine hylozoistische Naturphilosophie in wenigen, stark ausgezogenen Konturen zu fixieren, hat uns Robinet ein ganzes, ausführliches, für die Psychologie des romantischen Philosophen äußerst aufschlußreiches System hinterlassen.

Auch hier wird man kaum fehlgreifen, wenn man den Gedanken des ‚continuum naturae' mit seiner starken, ästhetischen Werbekraft als Hauptmotiv ansieht: er hat sogar einer seiner Schriften den Titel gegeben.[218] Aus ihm fließt bei Robinet zunächst die heftige Leugnung aller nur-physikalischen Naturprozesse und die — vielfach ins Phantastische, ja Kindliche schweifende — Analogisierung der typisch organischen Phänomene mit den anorganischen. ‚Il n'y a point de forme particulière affectée spécialement à l'animal', heißt es darum: es gibt also kein Kriterium der Tierwelt; und ‚il n'y a point de forme particulière exclue de l'animalité' — alle Erscheinungen sind prinzipiell der biologisierenden Betrachtung zugänglich.[219] Die physiologischen Kategorien werden von ihm demgemäß auf alle Naturvorgänge angewendet. Insbesondere werden die Prozesse, die sich im Mineralreich abspielen, durchaus unter physiologischem Gesichtswinkel rekonstruiert. Robinet geht nun so weit, vom ‚foetus' eines Minerales, von seinen ‚Drüsen', seiner ‚placenta' und so fort zu sprechen.[220] Schließlich versucht er sogar, rein meteorologische Vorgänge wie Blitz und Regen durch die vermehrte Produktion von ‚Feuer-' oder ‚Wassertierchen' zu erklären: man sieht, hier ist kein Halten mehr! — Bis zu einem gewissen Grade unabhängig von diesen auf

---

delà de leurs justes bornes . . .'; p. 354: ‚La nature sembla donc faire un grand saut en passant du végétale au fossile'; und die Anmerkung auf p. 356, welche eine fast überscharfe Kritik Robinets enthält!

[218] J. B. Robinet, Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme, à Amsterdam 1768.

[219] Robinet, De la nature (Hauptwerk!), à Amsterdam 1763—1766 (4 volumes), tome IV, p. 27.

[220] Op. cit., Kap. XIV—XX.

die Empirie hinzielenden Behauptungen ist bei ihm der makrokosmische Gedanke des beseelten Erd- und Weltganzen. Er hat die Animalität unseres Planeten durch ähnliche Betrachtungen zu erweisen gesucht, wie sie im 19. Jahrhundert Gustav Theodor Fechner anstellte: aus der Struktur der ganzen Erde, der ‚Zirkulation' in ihrem Innern und anderem meinte er ihren Tiercharakter ableiten zu dürfen, freilich nur ‚une autre forme d'animalité'.[221] Hiezu tritt dann noch ein an sich nicht unfruchtbarer Evolutionsgedanke der leider unter den Händen dieses ebenso kenntnisreichen wie phantastischen Mannes ebenfalls zum Teil infantile Form annimmt. ‚La nature n'est qu'un seul acte' ist gewiß ein intuitiv gut gefundener Satz, den aber doch erst bestdisziplinierte Heuristik erträgnisreich machen konnte. Statt sie zu bringen, versucht sich Robinet in dem grotesken Nachweis, daß die Natur, gewissermaßen als Vorübung für die Erzeugung des Menschen, ‚en travaillant les pierres, modéloit véritablement les différentes formes du corps humain',[222] und sucht kuriose Belege dafür durch Aufweisung gehirnähnlicher, kieferähnlicher, handähnlicher . . . Steinbildungen.

Man wird angesichts dieser oder ähnlicher Gedankengänge hylozoistischer Artung nicht vergessen dürfen, daß in gewissem Sinne bereits Leibniz sie alle vorausgenommen hat. Sein Hylozoismus ist allerdings ein legitimes Kind der von ihm angenommenen, strengen Präformationslehre. Insoferne durfte er freilich sagen, daß ‚ce qui ne commence pas de vivre, ne cesse pas de vivre non plus et que la mort comme la génération n'est que la transformation du même animal qui est tantost augmenté, tantost diminué'.[223] Aber er ließ seinen Lebensbegriff sich doch nur auf die — freilich überall verstreuten — belebten Monaden erstrecken. Eine durchgehende Belebtheit des Universums scheint dieser Pluralist abgelehnt zu haben: ‚. . . c'est comme nous ne disons

---

[221] Robinet, Vue philosophique, p. 429.
[222] Op. cit., p. 36.
[223] Leibniz, Considérations sur les principes de la vie et sur les natures plastiques, zit. Ausg., Bd. 6, p. 543.

pas qu'un étang plein de poissons est un corps animé, quoique le poisson l'est.' [224]

— — — Im biologischen Weltbilde des 18. Jahrhunderts finden sich auch bereits die Anfänge einer wissenschaftlichen Ökologie der belebten Natur. Gerade die teleologisierende Tendenz dieses Zeitalters war der Ausbildung dieser Ideenfolge eher günstig als abträglich: der Versuch, die organische Welt als wohlgeordnetes Ganzes zu begreifen, mußte naturgemäß zur Herausarbeitung dieses Problems führen. In dieser Linie bewegt sich dann auch das Denken der großen Systematiker oder Kompilatoren, eines Linné oder Buffon. Man begann damals eben (um den bekannten, Moleschottschen Ausdruck zu gebrauchen) damit, sich eine Vorstellung zu bilden von dem ,Kreislauf des Lebens', freilich vielfach in theologischer Verbrämung.

Aber auch der Ökologie im allerengsten Sinne des Wortes begegnet man bereits hier und dort. Man denke an E. A. W. Zimmermann,[225] der diese Betrachtungsweise in seinen Schriften in den Vordergrund rückte, an Herder, der besonders im zweiten Buch seiner ,Ideen' vielfach das Problem der ,Biocoenose' erörtert:[226] beide in gewissem Sinne bereits die Vorläufer der großzügigen, organistischen Weltbilder Alexander von Humboldts und Charles Darwins. So konnte auch Blumenbach in seinem vielbenutzten ,Handbuch' ökologische Schilderungen entwerfen, die ziemlich richtige Anschauungen von Stellung und Schicksal der — nicht bloß kontinentalen — Lebensformen verraten und in ihrer provisorischen Knappheit auch heute noch im wesentlichen zutreffen.[227] Daß einzelne, besonders auffallende Beobachtungen — so z. B. das Verhalten der Dionaea muscipula (zuerst 1769 in einem Briefe John Ellis an Linné erwähnt)

[224] Op. cit., p. 539.

[225] Vgl. Rudolf Burckhardt, Geschichte der Zoologie, Leipzig 1907, p. 103 f.

[226] Vgl. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ausgabe in Kürschners ,Deutscher Nationalliteratur'), Bd. 77, p. 53 f. u. p. 61.

[227] Blumenbach, Handbuch, zit. Ausg., p. 298, 304 ff., 404, 500 ff.

— diese Tendenz zur ökologischen Betrachtung verstärken mußten, versteht sich fast von selbst.

— — Welche Stellung nimmt der Mensch in dem biologischen Weltbild des 18. Jahrhunderts ein? Es ist kulturpsychologisch interessant genug, zu beobachten, wie auch bei Beantwortung dieser Frage Empirie und Spekulation in jener Epoche nicht ganz unvermischt auftreten.

Das ältere Denken dieses Zeitraumes versucht sich noch gerne daran, dem Menschengeschlecht eine ziemlich exempte Stellung im Naturganzen zu erobern. So z. B. Scheuchzer in einer bekannten Schrift, wenn er von den menschlichen Organen behauptet, daß sie „. . . non ex corpore pronata esse fungorum instar, sed opus esse infinitae illius potentiae".[228] Hier ist also die Entstehung des Menschen in Gegensatz zu der aller niedrigen Organismen gebracht und metaphysisch eingestellt. Oder es tritt die kosmoästhetische, physikotheologische Betrachtung auf den Plan, wie etwa, wenn gelegentlich die Bewunderung für den menschlichen Körper damit begründet wird ‚indem es bey demselben an gar keinem Gliede fehlet, welches zur Erhaltung und Zierde des Menschen gereichet'.[229] Das ist überhaupt die Geisteshaltung, welche die ältere biologische Spekulation charakterisiert. Leichte Spuren von ihr finden sich noch bei Buffon, ja, wie wir sehen werden, sogar noch bei Kant!

Ein zweites Stadium des anthropologischen Problems im Aufklärungszeitalter kennzeichnet sich durch die allmählich anwachsende Überzeugung von der Undurchführbarkeit jenes Gedankens. Man beginnt einzusehen, daß auch der Mensch in die Reihe der Naturwesen eingeordnet und mit den Hilfsmitteln der naturwissenschaftlichen Forschung beschrieben und verstanden werden müsse. In diesem Sinne heißt es bereits bei dem deskriptiv veranlagten Buffon: ‚La première vérité qui sort de cet examen sérieux de la nature, est une vérité peut-être humiliante pour l'homme;

[228] Johann Jakob Scheuchzer, Homo diluvii testis et θεόσκοπος, Tiguri 1726, p. 23. — Man kennt den drolligen Irrtum, der Scheuchzer Anlaß zu dieser Studie gab!

[229] Johann Heinrich Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon, Halle u. Leipzig, 1732—1754, Artikel ‚Mensch' (Bd. 20, p. 728 ff).

c'est qu'il doit se ranger lui-même dans la classe des animaux auxquels il ressemble par tout ce qu'il a de matériel.'[230] Zu demselben Resultat gelangte natürlich auch die an Leibniz orientierte, spekulative Biologie: ,L'humanité', verkündigt Bonnet, ,a ses gradations comme toutes les productions de notre globe.'[231] Ganz ähnlich aber dachte Robinet.

Die hiemit ausgesprochene Forderung wurde denn auch Schritt für Schritt realisiert: Man weiß ja, daß Linné als Erster den Menschen, nach rein morphologisch-deskriptiven Erwägungen, in seinem ,Systema naturae', in der Ordnung der Primaten (zusammen mit den Affen, Lemuren, Chiropteren) unterbachte. Bei Blumenbach eröffnet er die Reihe der Säuger als ,Bimanus', dem die ,Quadrumanen', dann die ,Bradypoden' usw. nachfolgen.[232] Hier zeigt sich also eine gewisse Umbiegung des Linnéschen Schemas. Erxleben hinwiederum nimmt homo, simia und lemur in die erste Ordnung seiner ,Primaten' oder ,Magnaten', im engen Anschluß an den schwedischen Forscher.[233] Die Einschiebung in die zoologische Reihe bleibt aber doch bei allen gewahrt!

Doch tritt hier schon schüchtern der Versuch auf, dem — zunächst unparteiisch in das System der belebten Natur hineingestellten — Menschen wenigstens insoferne sein verlorenes Privilegium zu restituieren, als man gewisse Merkmale ausschließlich in ihm verkörpert zu sehen meinte. Die Suche nach den spezifisch-menschlichen Vorzügen beginnt.

Solche Gedankengänge haben das 18. Jahrhundert, welches überhaupt einer ethisierenden Anthropologie wohl geneigt war, aufs lebhafteste beschäftigt. Und zwar meinte man damals als unbedingtes Kriterium zwischen Mensch und Tier den aufrechten Gang ansehen, beziehungsweise aus dieser einen Grundtatsache alle anderen edlen Qualitäten des genus humanum ableiten zu dürfen. ,Blick also auf zum

[230] Buffon, op. cit., tome I, p. 12.
[231] Bonnet, Contemplation . . ., p. 130.
[232] Blumenbach, Handbuch, p. 57.
[233] Erxleben, op. cit., p. 177 f. — Vgl. auch desselben Autors ,Systema regni animalis', Lipsiae 1777, vol. 1, p. 5.

Himmel, o Mensch‘, fordert uns Herder auf, ‚und erfreue Dich schaudernd deines menschlichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein so einfaches Principium, deine aufrechte Haltung, knüpfte.‘ [234] — Übrigens hatte schon ein älterer Autor vom Menschen versichert, die ‚aufgerichtete Natur‘ sei ihm ‚so besonders, daß er dadurch von allen andern Tieren unterschieden wird; daß ihm aber solche geworden, damit er desto freier den Himmel betrachten . . . könnte‘, daneben freilich als spezifisch-menschliches Merkmal ‚die große Varietät der menschlichen Gesichter‘ angeführt.[235] Aber selbst dieser Gedankengang gelangte, einem kulturpsychologischen Gesetze entsprechend, aus dem vorwissenschaftlichen allmählich auf ein wissenschaftliches Geleise. Ernsthafte Forscher förderten in ihrem Streben, spezifisch-menschliche Qualitäten festzustellen, tatsächlich wertvolles Material zutage: man denke an Campers Messungen des nach ihm benannten Gesichtswinkels, dessen Ansteigen ja ein Aufsteigen zum menschlichen Typ bedeutet, an Daubentons Forschungen über die Lage des Hinterhauptloches, deren allmähliche Verschiebung eine ähnliche Deutung empfing. Gelegentlich gab es wohl auch energischen Widerspruch gegen die teleologisierende und ethisierende Anthropologie, wie sie eben skizziert wurde: ein schönes Beispiel dafür die frisch-polemische Schrift Moscatis — die auch Kant geschätzt hat —, in der gerade das Merkmal der aufrechten Haltung des Menschen herausgegriffen wird, um daran die unheilvollen Folgen zu demonstrieren, die sich hiedurch für das ganze genus humanum, speziell im Bereiche der fötalen Entwicklung ergeben sollen. ‚Tanto viene l'uomo orgoglioso a pagare l'infeconda facilità die guardar in alto, ed il piacere fattizio di sovrastare colla sua verticale positura a tutti gli altri viventi.‘ [236]

So kam bereits damals die tierisch-menschliche Verwandtschaftsfrage in Fluß. Auf dem von Tyson gelegten Grunde, der schon um die Wende des 17. Jahrhunderts die

[234] Herder, Ideen, zit. Ausg., Bd. 77, p. 125.

[235] Zedler, op. cit., Bd. 20, p. 727.

[236] Pietro Moscati, Delle corpore differenze essenziali chne passano fra la struttura de brutti e la umana, Brescia 1781, p. 20.

(48) morphologischen Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Mensch und Orang fein säuberlich beschrieben hatte, wurde weiter gebaut: James Bennett Monboddo (1773) und Pieter Camper werden hier erwähnt werden dürfen! Ihre Arbeiten tragen durchaus deskriptiv-anatomisches Gepräge. Die Konsequenzen aus diesen empirischen Forschungsdaten aber, welche der modernen Abstammungslehre zum Teil ungemein nahe kommen, zog wieder die biologische Spekulation nach ihrem Prinzip des ‚continuum naturae'. ‚. . . l'anatomiste n'hésite pas à placer l'Orang-Outang immédiatement après le grossier Hottentot.'[237] Damit war eine in den meisten Einzelheiten wohl völlig unverifizierte, vormenschliche Aszendenz statuiert, welche Phantasievorstellungen halb menschlicher Art abzulösen berufen war, nämlich die Fabeleien von den angeblich riesenhaften Vorfahren des Menschengeschlechtes, an die noch Linné geglaubt hatte.[238]

Hiezu tritt dann wohl noch ein letztes Moment, das auf die Urteile über die Stellung des Menschen in der Natur schwerlich ohne Einfluß gewesen sein kann. Es handelt sich um die Ergebnisse einer älteren und neueren, physiologischen Forschung, die gerade den Gedanken menschlicher Naturbedingtheit im Rahmen allgemeiner Naturgesetzlichkeit besonders deutlich zum Ausdruck brachte. Dies vor allem durch die beiden Entdeckungen des Blutkreislaufes und des Atmungsprozesses — erstere freilich schon im 17. Jahrhundert von Harvey, letztere in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch die klassischen Respirationsversuche Lavoisiers begründet —, denen Mayow schon früher verblüffend nahe gekommen war.[239] Diese beiden Musterbeispiele ‚geschlossener Naturkausalität', um den heutigen, bequemen Ausdruck zu gebrauchen, reißen notwendigerweise die Scheidewand ein, die man sonst vielleicht noch zwischen tierischen und menschlichen Lebensprozessen hätte

[237] Bonnet, Contemplations, Partie XII, p. 475.

[238] Vgl. Hoernes, op. cit., Bd. I, p. 15 ff.

[239] Vgl. Boruttau, Handbuch der Geschichte der Medizin, begründet von Puschmann, Bd. II (Jena 1903), p. 334 ff. (Harvey), 342 (Mayow). 359 ff. (Lavoisier).

aufrichten können. Diese beiden Tatsachen der werdenden Experimentalphysiologie haben sicherlich die schon aus spekulativen Gründen gewünschte Einordnung des Menschen in das Naturgeschehen mächtig gefördert.

Möchte man noch genauer erfahren, wie sich in der biologischen Spekulation jener Zeit das konkrete Verhältnis des (nunmehr definitiv in die Tierreihe eingestellten) Menschen zu seinen Mitlebewesen gestaltet habe, so bringt vielleicht folgende kurze Formel die gesuchte Aufklärung: Der Mensch — so dürfte damals die fast allgemein approbierte Meinung gewesen sein — vereinigt in sich alle positiven, vitalen Qualitäten der hinter ihm stehenden Tierwesen plus gewisser spezifisch-menschlicher Eigenschaften. Es herrscht demnach im Hinblick auf ihn eine strenge, harmonisch aufsteigende Architektonik! Der Gedanke, daß am Ende der ‚Erwerb' gewisser bedeutsamer Eigenheiten durch das ‚Aufgeben' anderer, positiver Merkmale ‚erkauft' werden müsse, mit einem Worte der ‚Kompensationsgedanke', der uns Modernen durchaus geläufig ist,[240] hat damals wohl noch wenig Anhänger gehabt. Ein Mann wie Moscati dürfte recht isoliert gewesen sein in einem Zeitalter, welches seine biologischen Erkenntnisse immer und immer wieder an einem System optimistischer Teleologie zu verankern suchte.

b) Das biologische Urphänomen.

Versucht man nun, nach dieser kurzen und — notwendigerweise — lückenhaften Charakteristik des biologischen Weltbildes im 18. Jahrhundert, die Hauptlinien der biologischen Anschauungen Kants nachzuzeichnen, so wird man annähernd dieselben Punkte berühren müssen, die eben in breiterem Rahmen erörtert wurden. Doch wird der methodologisch-biographische Gesichtswinkel, unter dem die Dinge jetzt gesehen werden müssen, leichte Umänderungen in der Gruppierung rechtfertigen.

So mag die erste Frage, welche hier getan werden darf, der Stellung Kants zum Problem des biologischen Urphänomens gelten.

[240] Man denke z. B. an Haeckel, Metschnikoff, Viktor Franz und andere.

Die Haltung, die der Philosoph zu dieser in der damaligen Biologie (wie wir sahen) ziemlich aktuellen Frage einnimmt, ist recht bezeichnend für ihn: sie ist negierend, stillschweigend — ablehnend! Kant hat keine der möglichen, zeitgenössischen Konzeptionen dieses Problems zu der seinigen gemacht. Und dies, trotzdem ihm ein solcher Ideengang manchmal nicht allzuferne gelegen hätte. Scheint doch seine teleologische Auffassung des Organischen — seine ‚Panteleologie', wie sie oben genannt wurde — im großen und ganzen durchaus morphologisch eingestellt, so daß sie in einem morphologischen Schema, wie es z. B. der ‚moule intérieur' Buffons darbot, die ihr gebührende Stellung hätte finden können. Er hat ihn aber, sozusagen im Vorbeigehen, abgelehnt. Kant bequemt sich auch nicht dazu, eine mehr physiologische Formulierung zu suchen, etwa im Sinne der Irritabilitätslehre Hallers[241] und seiner zahlreichen Umbildner, während allerdings eine Stelle aus einer seiner frühesten Arbeiten[242] frappant an gewisse Äußerungen John Browns erinnert, der, wie bereits gesagt wurde, einer der geistvollsten Vertreter des Irritabilitätsdogmas war. Aber diese Anähnlichung ist doch nur okkasionell.

Bei flüchtiger Betrachtung hat es auch den Anschein, als ob sich Kant doch zur Annahme einer das biologische Urphänomen statuierenden Auffassung entschlossen hätte: insoferne er nämlich, mit ausdrücklicher Beziehung auf eine Schrift Blumenbachs, in den organischen Vorgängen eine ‚bildende Kraft' wirksam sehen will.[243]

---

[241] Nur an einer Stelle seiner vorkritischen ‚Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik' erwähnt Kant die ‚Irritabilität': ‚diese so wohl erwiesene, aber auch zugleich so unerklärliche Eigenschaft der Fasern eines tierischen Körpers und einiger Gewächse', ohne aber daraus Konklusionen für die Lehre vom biologischen Urphänomen abzuleiten. Vgl. Kant, op. cit., WW., Bd. II, p. 331.

[242] Vgl. Kants Aufsatz ‚Die Frage, ob die Erde veralte, physiologisch erwogen', WW., Bd. I, p. 198. — Diese Stelle könnte tatsächlich von Brown herrühren, enthält aber keine spezielle Formulierung des Irritabilitätsprinzips, welches freilich damit in bestem Einklang stünde.

[243] Kant, U., § 64, p. 371; § 65, p. 374.

Blumenbach hatte — teilweise unter heftiger Polemik gegen die Präformationisten — einen besonderen ‚Bildungstrieb' angenommen, der in der organisierten Form sich betätige, ‚ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und, wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder zu ersetzen'.[244] Ebenso wird in seinen ‚Institutiones physiologicae' dieses Bildungstriebes — auch ‚nisus formativus' genannt — ausführlich gedacht, gleichzeitig aber das spiritualistisch-vitalistische Lösungsschema, trotz mancherlei Schwankungen, letzten Endes doch eigentlich abgelehnt, so daß damit wohl eine Erörterung des biologischen Urphänomens abgewiesen erscheint: ‚. . . magisque convincor, inesse corporibus organicis vivis ad unum omnibus pecularıarem vim ipsis connatam et quamdiu vivunt perpetuo activam et efficacem, statutam ipsis et destinatam formam generationis negotio primo induendi, nutritionis posthac functione perpetuo conservendi, et si forte mutilata fuerit quantum fieri potest ope reproductionis iterum restituendi; quam vim ne cum aliis vis vitalis generibus confundatur nisus formativi nomine distinguere liceat: quo nomine non tam causam quam effectum quendam perpetuum sibique semper similem ac posterio ut dicunt ex ipsa phaenomenorum constantia et universitate abstractum insignire volui.'[245] Und gerade der nun folgende Vergleich des nisus formativus mit der Newtonschen Schwerkraft stützt die Vermutung, daß bei Blumenbach ein biologischer Agnostizismus vertreten wird: auch im Newtonschen Weltsystem trägt ja die Gravitation nicht den Charakter einer Erklärung, sondern den einer Umschreibung!

---

[244] Blumenbach, Über den Bildungstrieb (2. Aufl.), Göttingen 1791, p. 31.

[245] Blumenbach, Institutiones physiologicae, Gottingae 1787, p. 462. — An einzelnen Stellen kommt Blumenbach freilich einer auf das biologische Urphänomen spekulierenden, ja geradezu vitalistisch-spiritualistisch verbrämten Auffassung bedenklich nahe, so z. B. p. 35, wo er sogar die simpelsten Reflexe (‚iridis motus, erectio papillae in mamma muliebri', die ‚actio placentae' etc.) durch eine singuläre Lebenskraft erklären möchte. Seine Gesamtauffassung dürfte aber doch die im Text angenommene gewesen sein.

Wenn sich also Kant für den nisus formativus entschied, so ist es wohl nicht der in jener Anschauung allenfalls enthaltene Vitalismus, sondern ihr Agnostizismus, der ihn gewann; daneben vielleicht auch die Annehmlichkeit, welche sich für Kants stark architektonisch veranlagtes Denken daraus ergab, daß der Bildungstrieb die Vermittlung zwischen der organischen Natur und den organischen Wesen in ähnlicher Weise herstellt, wie die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft vermittelt, das Gefühlsvermögen zwischen Erkennen und Begehren, die Zweckmäßigkeit zwischen Gesetzmäßigkeit und Sittlichkeit, die Kunst zwischen Natur und Freiheit.[246] Solche Parallelismen hat Kant ja mit Vorliebe aufgesucht.

Sieht man aber von der zuletzt angedeuteten Wendung ab, so läßt sich jedenfalls feststellen, daß der Philosoph in seinem Weltbilde von der organischen Natur dem Gedanken eines biologischen Urphänomens keinen Raum gegeben hat. Sein Standpunkt in dieser Frage ist demjenigen innig verwandt, den er auch bei der allgemeinen, teleologisch orientierten Charakteristik des Organischen bereits eingenommen hat. Man kann ihn darum hier ganz kurz so formulieren: Agnostizismus des Wesens, Empirismus der Phänomene. Das heißt, Kant befaßt sich nicht weiter mit der Frage, ob sich nicht am Ende doch ein singuläres Kriterium des Lebens feststellen lasse, sondern tritt, fast ohne diese aussichtslose Begriffsbestimmung auch nur zu versuchen, unmittelbar in die empirische Beschreibung der Erscheinungen ein. Die drei Charakteristika aber, die er da — abgesehen von der ‚bewegenden Kraft', die auch der ‚Maschine' des Lebens eignet[247] — aus den Lebensprozessen herauslesen will, sind das Moment des Wachstums, der Fortpflanzung[248] und der (modern ausgedrückt) biologischen Kompensation.[249] Dabei scheint der Begriff des Wachstums bei Kant nicht durchaus mit der individuellen Größenzunahme durch Intussuszeption zu-

[246] Kant, U., p. 198.
[247] Kant, U., § 65, p. 374.
[248] Kant, U., § 64, p. 371.
[249] Kant, U., p. 372; § 65, p. 374.

sammenzufallen, da der Philosoph ihn in die beiden Teile der ‚Scheidung‘ und der ‚neuen Zusammensetzung‘ zerlegt. Er entspricht eher unserem heutigen Begriff des ‚Stoffwechsels‘. Die Fortpflanzung ist durchaus im landläufigen Sinne genommen. Die dritte biologische Eigentümlichkeit endlich umfaßt bei Kant allem Anschein nach besonders die regenerativen Vorgänge — sicher waren hier besonders die Beobachtungen Trembleys am Süßwasserpolypen maßgebend —, vielleicht auch die Heterogenese und jedenfalls die teratologischen Erscheinungen (‚Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum‘).

Diese Zusammenstellung der drei Haupteigentümlichkeiten der organischen Prozesse — die aber bei Kant nicht für sich und geschlossen auftritt, sondern in seine teleologischen und methodologischen Erörterungen hineingewebt ist — entsprach wohl im allgemeinen der biologischen Auffassung seiner Zeitgenossen. So hat beispielsweise Erxleben in seinen ‚Anfangsgründen‘ als Charakteristika der organischen Substanz drei ganz ähnliche Eigenschaften namhaft gemacht.[250] Hervorzuheben ist noch, daß Kant keinen Versuch unternimmt, diese einzelnen Merkmale doch wieder in irgendwelcher Weise miteinander zu verbinden, dadurch etwa, daß er sie als sukzessive auftretende Stadien eines und desselben Grundprozesses, möge dieser auch an sich unbekannt sein, aufgefaßt hätte. Im Rahmen seines biologischen Agnostizismus wäre ihm solches wohl gerade noch erlaubt gewesen. Es kann aber sein, daß er diese Zusammenfassung getrennter Einzelsituationen in ein zeitliches Kontinuum bereits als versteckte Metaphysik ansah. Oder es kann auch sein, daß er von dem heuristischen Wert eines solchen Vorgehens eine üble Meinung hatte. In der Tat ist dieser Wert nicht besonders groß: Was das ‚Zusammenschauen‘ der Teilsituationen in einem fortlaufenden Universalprozeß der synthetischen Intellektualfunktion einträgt, das geht wieder der analytischen verloren durch die dann notwendigerweise auftretende Inhaltsleerheit und Grenzverschwommenheit dieser

[250] Erxleben, Anfangsgründe . . ., p. 77.

Bestimmungen. Gewiß darf man, wie es schon Huxley[251] und neuestens Verworn[252] tat, den Versuch machen, die biologischen Vorgänge durch möglichst wenige Merkmale eindeutig festzulegen: aber diese wenigen Merkmale — ‚Tendenz zu zyklischen Veränderungen‘, ‚Formwechsel‘ oder ähnliche — geraten dann notwendigerweise etwas unbestimmt. Auf der andern Seite ist auch das Zerspalten des Lebensphänomens in eine große Zahl von Unterprozessen, wie es z. B. Wilhelm Roux[253] tut, der nicht weniger als acht ‚Elementarfunktionen‘ annimmt, nicht so ganz unbedenklich, weil der Lebensvorgang in gewissem Sinne sich doch als ‚einer‘ präsentiert. Vom Standpunkte eines wohlverstandenen Kritizismus aus haben eben beide Denkschemata ihre Vorzüge und ihre Mängel. Daß Kant aber dem einen mehr zuneigt als dem anderen, mag, wie schon angedeutet, in einer ganz besonders erkenntnistheoretischen und methodologischen Vorsicht des Denkers begründet sein.

c) Das mechanisch Erklärbare in den organischen Prozessen.

Eine zweite Frage, die in Kants biologischem Weltbilde eine große Rolle spielt, gilt dem mechanisch Erklärbaren in den organischen Vorgängen. Zum Teil hatte er dieses Problem wohl schon in seiner transzendentalen Teleologie durchgearbeitet und war zu dem allgemeinen Resultate des teleologischen Agnostizismus gelangt, der in der teleologischen Heuristik sein Gegenstück findet. Noch galt es aber, die Rechte der mechanischen Heuristik zu bestimmen, welche der ersten zur Realisierung exaktwissenschaftlicher Empirie an die Seite zu treten hatte. Es lag auch nahe, an der Hand konkreter, biologischer Daten den Sinn und die Tragweite dieses Schemas zu erläutern. — Wiederum hat Kant diese spezielleren Fragen mit seinen allgemeinen, transzendentalen Ableitungen so innig verwebt,

251 Vgl. Encyclopedia britannica, 9. Aufl., Artikel ‚Biology‘, vol. III, p. 679.

252 Vgl. Max Verworn, Allgemeine Physiologie, 6. Aufl., Jena 1915, p. 164.

253 Vgl. Wilhelm Roux, Das Wesen des Lebens (in: Kultur der Gegenwart, Teil III, Abt. 4, Bd. 1), p. 175 ff.

daß nur behutsame und sorgfältige Analyse die betreffenden Fäden herauszuziehen vermag.

Die Geisteshaltung, welche den Philosophen der teleologischen Heuristik für den Bereich des Organischen zutreiben ließ, trat schon in seinen frühesten Gedankenansätzen hervor. An einer berühmt gewordenen Stelle seiner ‚Naturgeschichte des Himmels' wägt er gewissermaßen die Chancen ab, welche dem mechanischen Erklärungsprinzip für die unbelebte und für die belebte Natur zukommen. Für diese sind sie groß, für jene verschwindend gering: die Bildung des ganzen Kosmos läßt sich möglicherweise ergründen, die Erzeugung des niedrigsten Organismus (Insekt, Pflanze) rein mechanisch nicht verständlich machen.[254] Ähnlich heißt es in der vorkritischen Schrift vom ‚einzig möglichen Beweisgrund': ‚Wie z. B. ein Baum durch eine innere, mechanische Verfassung soll vermögend sein, den Nahrungssaft zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder seiner Samen etwas entstände, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unseren Kenntnissen auf keine Weise einzusehen.' Und gleich darauf: ‚Hat wohl jemals einer das Vermögen des Hefens seines gleichen zu erzeugen mechanisch begreiflich gemacht?'[255]

Dieser resignierenden Anschauung entspricht dann auch ziemlich genau die Vorschrift, die der Philosoph viele Jahre später in der ‚Urteilskraft' an den praktischen Biologen richtet: damit er nicht ‚auf reinen Verlust arbeite', müsse er ‚in der Beurteilung . . . organisirter Wesen immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organische Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten . . . zu entwickeln'.[256] Das

[254] Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, WW., Bd. I. p. 230.

[255] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc., WW., Bd. II, p. 114 f. — Ob Kant bei der ersten Stelle auf Wolffs Theoria generationis anspielt (wie Menzer meint), scheint mir fraglich.

[256] Kant, U., § 80, p. 418.

ergibt also zunächst ein Verhältnis der Unterordnung zwischen diesen beiden Denkweisen: Kant spricht ausdrücklich von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen.[257] Und daß dies mehr ist als eine bloße sprachliche Wendung für zwei rein koordinative Betrachtungsweisen, wurde bereits früher erörtert (vgl. p. 67 ff.).

Auf der anderen Seite hat Kant keinen Augenblick Bedenken getragen, für den Bereich der exakten, biologischen Empirie auch eine mechanische Heuristik zuzulassen, ja programmatisch zu verkünden. ‚Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann.'[258] Der praktische Forscher braucht gar nicht allzu zaghaft zu sein, denn ‚die Befugnis, auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt', freilich: ‚das Vermögen, damit allein auszulangen, ist . . . deutlich begränzt'.[259] — Wo aber liegen diese Grenzen?

Kant hat, um diese Grenzmarken festzulegen, ein seinen erkenntnistheoretischen und methodologischen Gedankengängen im allgemeinen fremdes Prinzip eingeführt, nämlich das voluntaristische Moment. Die Möglichkeit — oder Unmöglichkeit —, das betreffende Naturprodukt willkürlich, das heißt künstlich, hervorzubringen, gibt für die kritische Linie ab. Nur diesseits von ihr ist das mechanistische Denken Recht und Pflicht zugleich! — Es ist interessant, zu sehen, wie bei der Ableitung dieses Kriteriums sein ganzer, sonst streng rationalistischer Kritizismus eine leichte, biologistische Färbung erhält: Das ‚Studium der Natur nach ihrem Mechanismus', meint Kant, erstrecke sich auf dasjenige, ‚was wir unseren Beobachtungen oder den Experimenten so unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur . . . hervorbringen könnten'. Und er setzt hinzu: ‚denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst

[257] U., p. 417.
[258] U., ibid.
[259] U., ibid.

machen und zustande bringen kann'.[260] — Offenbar ist es das — schon bei der Bildung von Kants ästhetischen und geometrischen Thesen hervorgetretene — Prinzip des ,Anfertigens' oder ,Herstellens', welches hier wieder verwendet wird.[261] Danach zählt also die willkürliche Erzeugung eines erkannten Dinges eigentlich noch zum Erkennen selbst, gehört gewissermaßen noch in den Erkenntnisprozeß hinein, bildet (könnte man etwa sagen) dessen oberste Schichte. Rationalistisch ist der Gedanke wohl nicht mehr; man darf ihn sicherlich voluntaristisch nennen, da er so stark an das Moment des hervorbringenden Willens appelliert: noch eine kleine Verlängerung, und man hätte bereits den Standpunkt des modernen ,Pragmatismus' und ,Instrumentalismus' erreicht, welcher seinem Wesen nach das Beherrschen der Wirklichkeit als Kriterium der Wahrheit aufstellt, wobei dann lediglich die kollektive Willenssphäre für die individuelle eingetauscht wird. Biologisch-utilitaristisch sind beide Anschauungen. — Und jedenfalls enthält dieser Gedanke Kants eine stark ausgeprägte Beziehung auf das Anwendungsproblem der neuzeitlichen Naturwissenschaft, dessen führende Rolle hier, wieder mit heuristischem Untergrunde, ziemlich klar vorausgesehen scheint.[262]

Die Früchte solcher begrenzt-mechanistischen Betrachtungsweise meint Kant in der Biologie auch bereits da und dort zu gewahren. So hebt er gelegentlich einzelne Tatbestände hervor, die dem mechanistischen Denken völlig erreichbar sein sollen. Aus ihnen mag der biologische Empiriker neues Zutrauen auf die Bewährung seiner Methode schöpfen. Das Wort ,Mechanismus' steht natürlich nicht für den im allerengsten Sinn physikalischen Begriff, sondern für den Begriff der naturwissenschaftlichen ,Erklärung' im allgemeinen, wie er oben erörtert wurde.

Zu diesen mechanisch erklärbaren Lebenserscheinungen zählt Kant zunächst gewisse physiologische Teilpro-

[260] Kant, U., § 68, p. 384.

[261] Vgl. Kant, U., § 43, p. 303 f.

[262] Vgl. außer den angeführten Stellen noch folgende Stellen aus der Kritik der Urteilskraft: § 64, p. 371; § 65, p. 374; § 75, p. 400; § 77, p. 409. Dazu ,Naturgeschichte des Himmels', p. 230.

zesse: die Bildung der ‚Häute, Knochen, Haare' meint er als ‚Concretionen nach bloß mechanischen Gesetzen' begreifen zu können. (Daß auch hier ein teleologisches Substrat anzunehmen ist, scheint ihm freilich selbstverständlich.)[263] Produkte ‚des bloßen Mechanismus' der Natur meint er auch überall dort annehmen zu dürfen, wo die Materie durch ‚neue Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulnis in Freiheit gesetzt werden', gewisse, einfachere Lebensformen hervorzubringen vermag, wie z. B. bei der Entstehung einer Made:[264] ein partielles Rückgreifen auf die uralte, oben ausführlich dargelegte Meinung von der generatio aequivoca wenigstens für primitive Organismen (Aristoteles, Caesalpin), ein Zurückweichen hinter die neuzeitlich geklärten Vorstellungen eines Redi oder Borelli (vgl. Kap. III a p. 93). — Ähnlich scheint Kant diejenigen Naturformen beurteilt zu haben, die aus ‚flüssiger Nahrungsmaterie' durch ‚freie Bildung der Natur' zustande kommen sollen: hiezu gehören ihm, abgesehen von den Produkten der eigentlichen Kristallisationsprozesse, auch die Muscheln, Blumen, Vogelfedern u. dgl. ihrer Form und Farbe nach (also nach ihren ästhetischen Qualitäten) und er meint, daß diese ohneweiters ‚der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit ohne besondere darauf gerichtete Zwecke nach chemischen Gesetzen durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie auch ästhetisch-zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne'.[265] — Hier zeigt sich also die Forderung des ‚Mechanismus' verbunden mit vollbewußter Abkehr von der Ästhetisierung der Naturvorgänge, wie sie die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts mit Vorliebe und auch Kant gelegentlich vertreten hat.

Schließlich hält Kant die mechanistische Betrachtungsweise noch für ausreichend und notwendig bei der — hypothetischen — Ableitung der einzelnen Stammformen in der organischen Entwicklungsreihe. Da der Evolutionsgedanke

---

[263] Kant, U., § 66, p. 377.
[264] Kant, U., § 78, p. 411.
[265] Kant, U., § 58, p. 348 ff.

im Kantschen Denken eine gesonderte Darstellung finden soll, mag hier nur kurz hervorgehoben werden, daß der Philosoph aus der ‚Übereinkunft so vieler Tiergattungen nach einem gewissen Schema‘ die Hoffnung schöpft, ‚daß hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur . . . auszurichten sein möchte‘. Die ‚stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur anderen‘, über das Pflanzenreich hinweg bis zur niedrigsten Naturstufe, der ‚rohen Materie‘, scheint ihm den Gedanken zu bestätigen, daß am Ende ‚die ganze Technik der Natur‘ nach mechanischen Gesetzen (wie sie vergleichsweise beim Kristalisationsvorgang wirksam sind) abgeleitet werden könne.[266] — Hier ist es wieder die in der zeitgenössischen Biologie häufig erörterte Idee vom ‚continuum naturae‘, welche Kant die Anwendbarkeit der mechanistischen Methode garantieren soll: Scheint ja doch diese ‚scala naturae‘ mit ihrem einen Ende selbst in das Reich des Anorganischen, d. h. des Nur-Mechanischen, hineinzureichen. Und der Kristallisationsprozeß bot auch damals, als die Vorgänge an den flüssigen Kristallen noch völlig unbekannt waren, diesen Gedankengängen eine brauchbare Unterlage.

— — Diese Tatsachengruppen umschreiben ungefähr dasjenige Territorium, auf welchem Kant dem mechanistischen Denken eine kaum zu verkürzende Berechtigung einräumen will. Man steht hier schon an der Schwelle von Kants eigentlichem, biologischem Weltbild. Die nächsten Schritte bringen uns bereits an die Spezialprobleme heran, deren erstes vielleicht die Frage nach der Entstehung des individuellen Organismus umfaßt.

d) Die empirische Entstehung der individuellen Organismen (Präformation oder Epigenesis).

Das Kapitel aus Kants Philosophie des Organischen, welches zu den Hypothesen über erfahrungsgemäße Entstehung der organischen Individuen Stellung nimmt, enthält Elemente jener ‚zeitgenössischen‘ Biologie zugleich mit Er-

[266] Kant, U., § 80, p. 418 f.

wägungen erkenntnistheoretischer, beziehungsweise methodologischer Art in enger Verbindung. Gerade an diesem Problem wird besonders deutlich, wie fest der Königsberger Denker in der Biologie des 18. Jahrhunderts wurzelt, deren Forschungsresultate er freilich auch durch das Filter seiner eigenen Philosophie hindurchzupressen weiß.

In strenger Gliederung gibt Kant eine Einteilung dieser Hypothesen. Er nennt als ihre beiden Grundformen den ‚Okkasionalismus' und den ‚Prästabilismus'. Beide termini sind zunächst rein philosophisch und hatten bekanntlich im Laufe des 17. Jahrhunderts bei der Behandlung kosmologisch-theologischer Fragen und ganz besonders des psychologischen Problems eine beachtenswerte Rolle gespielt. Kant bedient sich ihrer, um die Lehrmeinungen über die Entstehung der individuellen Organismen logisch zu gruppieren. Der Übergang vom Philosophischen zur Empirie vollzieht sich dann ungemein rasch.

Der biologische Okkasionalismus, als Erklärungsprinzip für die Entstehung organischer Einzelwesen, wird von dem Philosophen gleich a limine abgewiesen: eine solche Intervention der ‚obersten Weltursache . . . bei Gelegenheit jeder Begattung' — indem sie, wie er sagt, ‚der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung' gibt — scheint ihm unerhört. Vom Standpunkt seiner transzendentalen Methodenlehre aus, sagt er wohl mit Recht: ‚Wenn man den Occasionalismus der Hervorbringung organischer Wesen annimmt, so geht alle Natur hiebei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Produkte zu urteilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.' [267]

Übergehend zu den beiden Gruppen der von ihm als Prästabilismus bezeichneten Grundansicht, rührt Kant nunmehr an ein brennendes biologisches Problem seiner Zeit, an den Streit der Präformations- und Epigenesistheoretiker. — Der Philosoph sucht beide Ansichten als Unterklassen der prästabilistischen Anschauung

---

[267] Kant, U., § 81, p. 422.

aufzufassen, und zwar gilt ihm die gewöhnlich Präformationismus im engeren Sinne benannte Lehrmeinung als System der individuellen Präformation. Auch die Bezeichnung ‚Evolutionstheorie' im Sinne des Zuständekommens bloßer ‚Edukte' hält er für zulässig, die Benennung ‚Involutionstheorie' — welche für den modernen Biologen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat — sogar für zutreffender, weil sie das Moment der ‚Einschachtelung' zum Ausdruck bringt.

Demgegenüber hat er für die Epigenesistheorie den Ausdruck ‚System der generischen Präformation' in Bereitschaft, ‚weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form virtualiter präformiert sei'.[268]

Kant gibt nun eine scharfe Kritik der ersten Theorie, also der Präformationslehre im eigentlichen Sinne (der ‚Einschachtelungstheorie'). Er findet, der Präformationismus sei nahe verwandt dem bereits kritisierten Okkasionalismus, weise aber nicht einmal diejenigen theoretischen Vorteile auf, welche dieser Lehre immerhin eigen seien. Denn man müsse ja wohl zugeben, daß bei dem Okkasionalismus ‚eine große Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde', welche nämlich für die ungefährdete Entwicklung des Embryos nötig wären.[269] — Eine weitere Denkersparnis, die mit der okkasionalistischen Doktrin verbunden war, wird bei der präformationistischen Lehre ebenfalls wieder zunichte gemacht: denn was wollen die Präformationisten beginnen mit den zahllosen, von der obersten Weltursache geschaffenen Anlagen, die niemals zur Entwicklung gelangen? Sie bilden eine offenbare Verlegenheit!

Sonach steht der individuelle Präformationismus — denkökonmisch betrachtet, würden wir heute sagen — noch tief unter dem Okkasionalismus.

---

268 U., p. 423.
269 U., ibid.

Weiters braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Anschauung auch in schroffem Widerspruch stehen muß zu all dem, was Kant in seinen transzendental-teleologischen Ableitungen als Resultat gebucht hat. Hierüber ist bereits ausführlich besprochen worden (vgl. II, 2 [S. 36]). Unter diesem Gesichtswinkel erscheint die Präformation dem Philosophen als ‚Hyperphysik'‚[270] die aller ‚Naturerklärung' widerstreitet.

Schließlich bringt Kant noch ein gewichtig empirisches Argument gegen die von ihm bekämpfte Lehre vor, welches tatsächlich dem Präformationismus, wenigstens in seiner damaligen Gestalt, unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten mußte. Es ist der — auch schon von Maupertuis in den kritischen Vordergrund gerückte — Hinweis auf die Bastardierungserscheinungen, die eine Erklärung auf Grund dieser Theorie kaum zulassen. Denn eine Präformation der Bastarde anzunehmen, hieße doch nichts anderes, als eine zweckvolle Vorausnahme des Unzweckmäßigen fordern, eine gestaltende Anlage der Ungestalt behaupten. Oder, wie Kant selbst es formuliert: ‚... die Erzeugung der Bastarde konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mußten dem Samen der männlichen Geschöpfe ... doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugestehen, welche sie doch in Ansehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen wollten.'[271] Der präformationistischen Konstruktionen auf teratologischem Gebiete schließlich gedenkt Kant nur mit einer kurzen ironischen Zwischenbemerkung.

Ganz anders als die Präformationstheorie steht die Lehre von der Epigenesis da.

Ihr Hauptvorteil gegenüber jener Ansicht besteht nach Kant gerade in der durch sie erzielten Denkersparnis. Sie arbeitet ‚mit dem kleinst-möglichen Aufwand des Übernatürlichen', ‚weil sie die Natur ... doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht bloß

[270] U., ibid.
[271] U., p. 423 f.

als entwickelnd betrachtet'.[272] (Eben das aber hatten gewisse Präformationisten, namentlich Leibniz und Malebranche, getan und damit sich zweifellos außerhalb des Bereiches der empirischen Naturwissenschaft gestellt. Gegen Leibniz zielt wohl hauptsächlich diese Bemerkung!) Selbstverständlich läßt sich auch auf dem Boden dieser Lehre — wie Kant noch speziell einschärft — keine Aussage über den ‚ersten Anfang' machen, ‚an dem die Physik überhaupt scheitert'.

Kant deutet an, daß es auch entscheidende ‚Erfahrungsgründe' gebe für Annahme der epigenetischen Theorie. Doch hat er eine nähere Auseinandersetzung über die Frage, wie sich der Epigenetiker die Entstehung des individuellen Organismus zu denken habe, nicht mehr gegeben. Er begnügt sich mit einem lobenden Hinweis auf Blumenbachs ‚Bildungstrieb' (nisus formativus), welcher dem Naturmechanismus bei der individuellen Entwicklung ‚seinen unbestimmbaren, doch schwer verkennbaren Antheil' lasse, immer natürlich unter der transzendental-teleologischen Voraussetzung des ‚unerforschlichen Princips einer ursprünglichen Organisation'.[273] Tiefer tritt Kant nicht in die heftige, doch großenteils mit empirischen Argumenten geführte Diskussion über diesen Gegenstand ein. Namentlich fällt es auf, daß er den Namen C. Fr. Wolffs nicht einmal erwähnt, der ihm doch schwerlich unbekannt gewesen sein kann, daß er seinen berühmten Zeitgenossen Haller und Bonnet nicht ein Wort der Gegenrede widmet, deren Schriften er so gut wie jeder andere Gelehrte jener Zeit gelesen hatte. Und sollte Erxlebens vielbenütztes Handbuch, in welchem die Präformation noch kräftig verteidigt wurde,[274] ihm fremd geblieben sein? Aber, obzwar Kant von all dem sicherlich Kenntnis hatte, war er wohl der Ansicht, daß die von ihm gegebene prinzipielle Begründung, die vorwiegend erkenntnistheoretisch und methodologisch arbeitete, eine durch Heranziehung von Einzelmaterial erreichbare Überprüfung nicht

---

272 U., p. 424.
273 U., ibid.
274 Erxleben, Anfangsgründe etc., § 51, p. 83 ff.

mehr benötigte. Daher schritt er in dieser Richtung nicht weiter vorwärts. — Übrigens werden wir heutzutage, auf Basis des bisher geförderten deskriptiven und experimentellen Materials sowohl wie neuerer methodischer Erfahrungen, nicht mehr den schroffen Gegensatz zwischen der präformationistischen und der epigenetischen Theorie statuieren, den Kant annehmen wollte. Präformation im Sinne einer fortschreitenden Vergrößerung eines bereits in allen Details fertigen Miniaturbildes ist heute freilich nicht mehr diskutabel: jeder neue individuelle Organismus ist ganz gewiß stets ‚Pro-dukt, nicht äußerliches ‚E-dukt', damit hat Kant völlig Recht. Aber der Gedanke, daß die Keimanlage jedes organischen Individuums bereits eine biologische Mannigfaltigkeit von großer Feinheit in sich schließe, wird unter der Marke des ‚Neoevolutionismus' heute wiederum von hervorragenden Biologen vertreten, von anderen freilich, welche als ‚Neoepigenetiker' auftreten, aufs heftigste bekämpft.[275] Da aber die moderne Biologie auf metaphysische Spekulationen Verzicht geleistet hat und die nur relative Konstanz der vererbten Anlage ebenfalls gerne einräumen dürfte, so hat sie, auch auf den Pfaden des erneuerten Präformationismus wandelnd, weder viel von dem Vorwurf der ‚Hyperphysik' zu fürchten, noch von dem Vorteil der ‚Denkersparnis' zu hoffen. Wie so viele andere Fragen ist auch diese zu einer solchen geworden, welche sie im 18. Jahrhundert, zur Zeit Kants, noch nicht war: zu einer deskriptiv-experimentellen.

e) Das Evolutionsproblem und die Frage nach der Konstanz der Arten.

Einer der interessantesten Ausschnitte aus Kants biologischem Weltbild umfaßt seine Gedanken zum Evolutions- und Rassenproblem. Wieder zeigt sich hier die

[275] Vgl. Valentin Haecker, Allgemeine Vererbungslehre, Braunschweig 1912, p. 203 ff. — Ferner Hermann Triepel, Die Ursachen der tierischen Entwicklung, Jena 1913, p. 9. — Diese Frage liegt eben heute so, daß ein Teil der Forscher (Weismann, Roux) eine äußerst hohe Differenziertheit der Keimanlage behauptet, während die Gegner

innige Verbindung, welche empirisches Material und methodologische Reflexion im Kopfe des Denkers eingegangen sind. Sorgfältige Analyse wird die beiden Faktoren voneinander zu trennen suchen.

Gleich der Ausgangspunkt Kants, der ihn näher an das Problem der Evolution herantreten läßt, ist überwiegend methodologisch bestimmt: Man müsse die organischen Formen ‚durchgehen', um zu sehen, ob sich da ‚nicht etwas einem System Ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprinzip nach vorfinde; ohne daß wir nöthig haben, beim bloßen Beurtheilungsprincip stehen zu bleiben'.[276] — Kant wünscht also Tatsachen kennen zu lernen, welche der konstitutiven Erklärung unterliegen, bei denen mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur ‚etwas auszurichten' ist, bei Verzicht auf die bloße ‚teleologische Beurteilung'. Der Anspruch auf Natureinsicht soll so weit wie möglich zu seinem Rechte kommen.

Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, läßt das Reich der organischen Formen die Hypothese der Evolution im Geiste des Philosophen entspringen: nämlich die ‚Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur anderen'.[277] Die Reihe der Organismen wäre dann eine ‚große Familie von Geschöpfen', der genealogische Zusammenhang ergäbe sich als Schluß aus der ‚Analogie der Formen'.

Kant hat diesen Gedanken in der ‚Urteilskraft' mit einer gewissen Sympathie, aber doch mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung behandelt. — Die Entwicklungsidee ist ihm, wie gesagt, eine mögliche Hypothese. Ja, er nennt sie

---

(O. Hertwig, Driesch) einen verhältnismäßig einfachen Bau des Plasmas annehmen. Das ist aber nunmehr ein rein experimentalbiologisches Problem, dem man mit rein erkenntnistheoretischen und methodologischen Reflexionen, wie sie Kant gewiß noch anstellen durfte, nicht mehr beikommen kann.

[276] Kant, U., § 80, p. 418.

[277] U., p. 418 f.

sogar mißtrauisch ‚ein gewagtes Abenteuer der Vernunft‘,[278] deutet aber auch an, daß gerade ‚scharfsinnigste Naturforscher‘ schon darauf gestoßen seien. Es war eben nicht die Art des Philosophen, rasch zuzugreifen, und gerade seine methodologische Bedenklichkeit hielt ihn davon ab, rein empirischen Tatsachen eine entscheidende Bedeutung beizumessen.

Auch im Sinne einer Hypothese ist für Kant die organische Evolution nur als ein e i n m a l i g e r, also der V e r g a n g e n h e i t angehöriger Vorgang diskutabel. Der moderne Gedanke an eine auch heute noch unter bestimmten Bedingungen sich vollziehende Variation der Arten lag ihm vollkommen fern. Denkbar erscheint ihm nur, daß auf der neugebildeten Erde ‚anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmäßiger Form‘ entstanden, die durch andere, besser an die Lebensverhältnisse angepaßte, abgelöst worden sein können. Durch ‚Entwickelung‘ und ‚Auswickelung‘ seiner Teile veränderte sich vielleicht der Tierkörper. Aber nur eine Zeitlang konnte, nach Kant, diese Periode der organischen Veränderlichkeit gedauert haben: schließlich schränkte jedenfalls die Natur ‚ihre Geburten auf gewisse, fernerhin nicht ausartende‘ Spezies ein.[279] Einen breiteren Spielraum gesteht Kant dem Entwicklungsprinzip n i c h t zu, auch nicht in dieser hypothetischen Form.

Darum kann auch heute keine Rede sein von einem allgemeinen Variieren organischer Wesen durch zufällig erlittene Veränderungen, welche erblich geworden wären. Wo wir derlei zu beobachten meinen, handelt es sich nach Kant um nichts anderes als um ‚g e l e g e n t l i c h e Entwicklung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen, zweckmäßigen

---

[278] ‚. . . eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern, und alle aus einer einzigen Originalgattung oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoße entsprungen wären, würde auf I d e e n führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt‘, heißt es in einer Rezension von H e r d e r s ‚Ideen‘ von der Deszendenzlehre (Kant, WW., Bd. VIII, p. 54).

[279] Kant, U., § 80, p. 419.

Anlage zur Selbsterhaltung der Art'.[280] — Das bedeutet also eigentlich — Rückkehr zu der sonst verworfenen Lehre von der Präformation! Aber Kant hält sich doch für berechtigt hiezu, und zwar auf Basis seiner panteleologischen Auffassung: die ,durchgängige innere Zweckmäßigkeit eines organischen Wesens' verwehrt ja jeder Eigenschaft den Eingang in das betreffende organische System, die nicht bereits ursprünglich mit ihm der Anlage nach verbunden war. Sonst könnte ja der Zweckkomplex böse Störungen erfahren! Und auch heuristisch scheint ihm ein solches Vorgehen bedenklich: ,Denn wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man nicht mit Sicherheit wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form ebenso zufälligen, zwecklosen Ursprungs sein mögen.'[281] Schließlich wäre das Prinzip überhaupt erschüttert! — Also auch hypothetisch formuliert hätte die Lehre von der Wandlung der Arten, nach Kant, jedenfalls nur eine einmalige, retrospektive Geltung!

Aber Kant hält auch für diese einmalige Entstehung oder Umwandlung der organischen Formen (wenigstens in der ,Urtheilskraft') den Beweis nicht für erbracht. ,Diese Evolution wäre wohl a priori möglich — allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel.' Alle ,Zeugung', die wir empirisch beobachten können, ist nicht ,generatio heteronyma' — das wäre die Umwandlung der Arten —, sondern das Erzeugte ist stets durchaus gleichartig mit dem Erzeuger: ,generatio homonyma'!

Wenn Kant aber auch hier die Entwicklungslehre zugunsten einer mehr oder minder präformationistisch gefärbten Lehrmeinung von der Konstanz der Arten letzten Endes ablehnt,[282] so hat er doch sowohl in der ,Urteilskraft' wie in der ,Physischen Geographie' und in seinen drei Aufsätzen zur Rassenlehre diese Anschauung mit so viel empirischem Material ausgebaut, daß man manchmal nur mit

[280] U., ibid.

[281] U., p. 420.

[282] Hierüber orientiert kurz, aber durchaus zutreffend, der Aufsatz von J. Brock, Die Stellung Kants zur Descendenztheorie (in: Biologisches Centralblatt, Bd. VIII, Jahrg. 1889, bes. p. 647).

Mühe an dem Gedanken festhalten kann, all diese Arbeit gelte nur einer als unrichtig aufgegebenen Hypothese.[283]

Dieses empirische Material, dem es allerdings an einer knappen und festen Zusammenfassung gebricht, enthält zweifellos schon fast alle die Elemente, die wir heutigentags als essentiell in die Lehre von der Entwicklung eingehen lassen. Variation und Anpassung; Herleitung der beobachteten Gegenwartsformen aus älteren und einfacheren Stammformen; die Frage nach der Vererbung erworbener Eigenschaften und das Selektionsproblem . . . all das hat bereits Kant gelegentlich mit großer Schärfe abgehandelt.

So ist es nicht weiter verwunderlich, daß die empirischen Voraussetzungen, auf welche sich für Kant die Deszendenzlehre hypothetisch gründen ließe, wenigstens zum Teile mit modernen Gedankengängen zusammenfallen.

Einen solchen gemeinsamen Ausgangspunkt bedeutet vor allem die Stellung, welche Kant der vergleichenden Anatomie und der heute als Paläontologie bezeichneten Disziplin einräumt. (Gerade hier wird aber zugleich die Beziehung zum biologischen Weltbild des 18. Jahrhunderts besonders deutlich, in welchem der Ruf nach ‚mehr Anatomie!', wie gezeigt worden ist, immer kräftiger erscholl: vgl. III, 1.) In diesem Sinne also hält es der Philosoph für aussichtsvoll, ‚vermittelst einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organisierter Naturen durchzugehen'. Er weist die Forscher hin auf die ‚Übereinkunft so vieler Tiergattungen nach einem gewissen

[283] Eine interessante Erklärung für Kants ablehnende Haltung gegenüber der Deszendenzlehre gibt Benno Erdmann, Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien (in: Sitzungsberichte der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1915), p. 209: ‚Auch diese unzweideutige Ablehnung des Gedankens einer mechanisch-kausalen Entwicklung der Organismen hat ihren letzten Grund in dem Gegensatz, den Kant zwischen der Rezeptivität und der Spontaneität voraussetzt. Die Rezeptivität kann sich nie in Spontaneität umwandeln, und die Spontaneität schließt jede Entwicklung innerhalb ihrer eigenen Grenzen aus, wie für das einzelne Subjekt, so für das Menschengeschlecht.' — Vgl. ferner Riehl, Kritizismus. Bd. I, p. 290.

gemeinsamen Schema, das nicht allein von ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint'. Und er ergänzt diesen Appell an den Anatomen durch einen Appell an den Paläontologen oder, wie er selbst sagt, an den ‚Archäologen der Natur', welcher versuchen möge, ‚aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen . . . jene große Familie von Geschöpfen . . . entspringen zu lassen.'[284]

Ein anderer Gesichtspunkt, der eine Verwertung zugunsten der Evolutionslehre zuließe, scheint sich für Kant aus dem Erfahrungsbereich der Tierzucht ergeben zu haben. In diesem Sinne bemerkt er in der ‚Physischen Geographie', daß Esel und Pferde aus einem Stamm herrühren und daß das ‚wilde Pferd' das Stammpferd sei, weil es lange Ohren habe. Ähnlich verhalte es sich mit Schaf und Ziege. Ja auch mit dem Wein:[285] dies alles Gedanken, die durchaus im Sinne der Entwicklungslehre interpretiert werden können, wenn der Philosoph sie auch, durch einen gewissen Präformationismus beengt, im Grunde genommen nicht so zu interpretieren wagt.

Aus derselben Domäne der Empirie stammt die gelegentliche Bemerkung Kants, die Rehe seien ‚gleichsam ein Zwergengeschlecht von Hirschen mit kürzerem Geweihe'[286] — womit eigentlich die Auffassung der letzteren Tierspezies als Varietät der ersteren empfohlen wird. Deszendenztheoretisch klingt auch seine These, daß der ‚Schäferhund' als ‚Stammhund' angesehen werden müsse, die nur freilich durch die gewaltige Kluft, welche nach des Philosophen Meinung den Wandlungsprozeß durch die willkürliche Domestikation vom menschlich unbeeinflußten Naturprozeß trennt, erheblich entwertet wird.[287]

Angedeutet ist auch die Rolle des tiergeographischen Moments für das Problem der Variation: ‚Ein Eich-

[284] Kant, U., § 80, p. 419.

[285] Kant, Vorlesungen über physische Geographie, herausgegeben von Friedrich Theodor Rink (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert), Bd. VI, p. 428.

[286] Op. cit., p. 628.

[287] Op. cit., p. 638.

hörnchen, das hier braun war, wird in Sibirien grau. Ein europäischer Hund wird in Guinea ungestaltet und kahl, samt seiner Nachkommenschaft.'[288] Vorwiegend klimatologische Faktoren sind es auch, welche nach der Meinung Kants die ‚Einartung' der schwarzen Körperfarbe in heißen Ländern bewirken,[289] die dem Menschen der Eiszone kleine Statur, spärlichen Bartwuchs, flache Gesichtsbildung verleihen[290] und die Bäume in der heißeren Zone ‚von schwererem Holze, höher und von kräftigerem Safte' werden lassen, die ‚nördlichen' aber ‚lockerer, niederer und ohnmächtiger' machen.[291] — Auch durchgreifende morphologische Wandlungen, wie sie Kant hypothetisch beim Übergang der ‚Wassertiere' über die Variation der ‚Sumpftiere' zur festen Spezies der ‚Landtiere' für möglich hält, ließe sich nach demselben Schema durch Hinweis auf die Rolle des Mediums, als Effekt dieses Mediums, allenfalls verstehen.[292]

All diese Tatsachen, die in Kants Rassenlehre nach der Richtung des Vererbungs- und Selektionsproblems noch mit besonderer Sorgfalt ausgebaut sind — von dieser wird bald zu sprechen sein —, scheinen, wie gesagt, eine organische Evolutionstheorie durchaus nahezulegen. Dies um so mehr, als zwei allgemeine Gesichtspunkte bei Kant sich noch dem Evolutionsgedanken als Stütze und Hilfe anbieten.

Der eine dieser Punkte liegt dort, wo Kants naturphilosophisches Denken die Bahn des Hylozoismus berührt: in jenen spärlichen, aber um so interessanteren Bemerkungen also, welche einer kosmoorganischen Auffassung des gesamten Naturgeschehens Raum zu geben scheinen. Kant erwägt da den Gedanken ‚einer belebten Materie und der gesammten Natur als eines Thiers';[293] und er läßt den ‚Mutterschooß der Erde' ‚Geschöpfe auf Geschöpfe gebären', ‚gleichsam als ein großes Thier' — bis diese

[288] Op. cit., p. 618.
[289] Op. cit., p. 613.
[290] Kant, Von den verschiedenen Racen der Menschen überhaupt, WW., Bd. II, p. 436 f.
[291] Kant, Physische Geographie, p. 617.
[292] Kant, U., § 80, p. 419.
[293] Kant, U., § 73, p. 394.

‚Gebärmutter' ‚erstarrt', sich ‚verknöchert' und nur mehr feste Formen hervorbringt.[294] — Kant kommt mit dieser Formulierung gewissen Richtungen namentlich in der französischen Naturphilosophie seiner Zeit überraschend nahe, die gerade die organische Struktur des Kosmos teils halb intuitiv vorausnahmen, teils empirisch nachzuprüfen suchten (vgl. III, p. 95 f.). Es ist einleuchtend, daß auch hier ein — noch dazu überaus bequemer — Weg für die Deszendenzlehre offen stand: wenn die ganze Natur ein einziges Tier ist, so ist die Verwandtschaft der Arten, als Nachkommen dieses Tiers, eine kaum abzuweisende Folgerung! Aber Kant hat diesen kosmoorganischen Gedanken nicht weiter verfolgt und sich so vielleicht von der Idee der Artenverwandtschaft wieder allzu eilig entfernt, ist aber dafür einem ganzen Gestrüpp wüstphantastischen, sogar bis in die klassifikatorische Systematik sich hinaufrankenden Irrwahns entronnen, der in der nachfolgenden spekulativen Denkergeneration aufs üppigste gedeiht.[295]

Der zweite Gesichtspunkt, der es Kant gestattet hätte, eine Evolution der Arten theoretisch zu vertreten, ergibt sich aus den methodologischen Ausführungen eines Kapitels in der ‚Vernunftkritik'. (Im ‚Anhang zur

[294] Kant, U., § 80, p. 419.

[295] Welche intellektuelle Verwüstungen die These von der ‚gesamten Natur als eines Tieres' anzurichten vermag, zeigen uns z. B. die zoologischen Spekulationen Okens, der eben diesen Begriff in den Mittelpunkt seines Systems stellt. Da ergeben sich etwa folgende Lehrsätze: ‚Die selbständigen Thiere sind nur Theile des großen Thiers, welches das Thierreich ist.' — ‚Das Thierreich ist nur ein Thier, das heißt die Darstellung der Thierheit mit allen ihren Organen, jedes für sich ein Ganzes.' — ‚Ein einzelnes Thier entsteht, wenn ein einzelnes Organ sich von dem allgemeinen Thierleib ablöst und dennoch die wesentlichen Tierverrichtungen ausübt.' — ‚Das Thierreich ist nur das zerstückelte höchste Thier — Mensch.' (Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie, 2. Aufl., Jena 1831, p. 398.) — Vgl. auch das bei Carus, Geschichte der Zoologie, p. 673 über Goldfuß und Burmeister Gesagte! — Eine ähnliche Anschauung von der Erde vertrat später auch der Geograph Karl Ritter: vgl. darüber Emil Hözel, Das geographische Individuum bei Karl Ritter und seine Bedeutung für den Begriff des Naturgebietes und der Naturgrenze. (In: Geographische Zeitschrift, Jahrg. II, 1896, bes. p. 384.)

transcendentalen Dialektik': ,Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.') Hier wird das Artenproblem in einer Weise gefaßt, die der Entwicklungsidee, beziehungsweise der Deszendenztheorie durchaus entgegenkommt. Diesen schönen und bedeutenden Gedankenreihen Kants sollen hier nur die Elemente entnommen werden, welche für dieses Segment seiner Philosophie des Organischen in Betracht kommen.

An dieser Stelle sucht Kant nichts Geringeres zu geben als eine Begründung der Klassifikation und Systematik der Naturdinge. Im Rahmen seines transzendentalen Denkens bedeutet das aber: Analyse des Verhältnisses zwischen Gattung und Art, beide Begriffe nicht bloß im biologischen Sinne genommen. Diese Grundfrage aller naturwissenschaftlichen Methodologie also soll hier gelöst werden.

Kant läßt bei unserem Bemühen um die rationale Bewältigung der Naturformen drei logische Prinzipien wirksam werden: das Prinzip der Identität — der Gleichartigkeit im Mannigfaltigen als Prinzip der Gattung; das Prinzip der Varietät — die Unterschiedlichkeit bei den niederen Arten; schließlich das der Affinität, welches den kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zur anderen gebietet. Für diese drei Prinzipien hat er auch die Ausdrücke der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen, letzteres die Vereinigung der beiden ersteren.

Die methodologische Folgerung, welche sich daraus für alle klassifikatorischen und systematischen Versuche, für den ganzen ,systematischen Zusammenhang der Idee' ergibt, hat natürlich ganz besonders für die organischen Naturwissenschaften Geltung. Im Grunde genommen ist es eine doppelte Konsequenz, die je nach der Lage der Dinge positiv oder negativ formuliert werden kann.

Negativ enthält sie den Grundsatz: ,non datur vacuum formarum', das heißt, ,es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt . . . wären, sondern alle mannigfaltigen Gattungen

sind nur Abtheilungen einer einzigen, obersten und allgemeinen Gattung'.[296]

Positiv formuliert aber verkündigt sie das methodologische Postulat: ‚datur continuum formarum', das will besagen, ‚alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zueinander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschieds', oder ‚... es sind immer noch Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten und zweiten (Art) kleiner ist als ihr Unterschied voneinander'.[297]

Statt der zweiten Formel aber läßt sich auch der von Kant im Vorbeigehen geprägte, für die Entwicklungstheorie unendlich bedeutsame Satz aufstellen, der recht eigentlich nichts anderes ist als eine Paraphrase des Deszendenzbegriffes: ‚. . . alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten untereinander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.'[298] So gelangt Kant hier auf dem Pfade rein methodologischer Reflexion zur Evolutionslehre, wenn dieselbe für ihn auch nur die Dignität eines allgemeinen, naturwissenschaftlichen Postulats besitzt!

Denn das macht ja den immerhin sehr beträchtlichen Unterschied aus zwischen Kants ‚continuum formarum' und der ‚scala naturae', die, wie gezeigt wurde, eine so führende Rolle im Weltbilde des 18. Jahrhunderts gespielt und unsere Philosophen sicherlich kräftig angeregt hat: Kant nimmt den Begriff nicht naiv und dogmatisch wie die meisten Philosophen seiner Zeit, sondern erkenntnistheoretisch, beziehungsweise kritisch. Die ‚Kontinuität der Formen' ist, meint er, doch ‚eine bloße Idee, der ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht angewiesen werden kann'.[299] Sie ist bloß subjektiver Grundsatz, regulativer Grundsatz, Maxime der Vernunft': denn in der empirischen Natur selbst sind die ‚vermeintlich kleinen Unterschiede . . . gemeiniglich weite Klüfte' und dieses Prin-

[296] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Bd. II, p. 512.
[297] Ibid.
[298] Op. cit., p. 511.
[299] Op. cit., p. 513.

zip verrät uns ‚nicht das geringste Merkmal der Affinität'. ‚Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt wo und wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft.'[300]

So wird bei Kant der Entwicklungsgedanke, ohne den Rang einer biologischen Realität zu erhalten, zu einer naturwissenschaftlichen Teilmethode, die natürlich auch ihr methodologisches Gegenstück besitzt: dem Denker und Forscher unter dem Gesichtswinkel der mannigfaltigsten Einheit nach dem Prinzip der ‚Aggregation', wie Kant sagt, steht gegenüber ein Denken und Forschen unter dem Gesichtswinkel der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der ‚Specifikation'). Es sind gleichberechtigte Maximen, hervorgeholt und gebraucht je nach dem Denktyp des betreffenden Forschers — wie wir es heute wohl bezeichnen würden. Die Worte aber, mit denen Kant letzteren Gedanken Ausdruck verleiht, dürfen wohl noch heute als recht glückliche Umschreibung dieser Verhältnisse gelten, die freilich noch über das Problem der Evolutionslehre hinausreichen: ‚Wenn ich einsehende Männer miteinander wegen der Charakteristik der Menschen, der Tiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreiches im Streite sehe,' meint er,[301] ‚da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Racen usw. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, dass die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, so' — schließt Kant — . . . ‚ist (es) nichts anderes als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, . . . mithin die Verschiedenheiten der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit.'[302]

---

[300] Op. cit., p. 518. [301] Op. cit., p. 517 f.

[302] Die Stellung Kants zum Evolutionismus haben in letzter Zeit gut und eingehend analysiert: F. Pinski, Die Descendenztheorie in der Ge-

f) Kants Rassentheorie.

Mit Kants Stellung zum Entwicklungsgedanken hängen auch ziemlich enge die Anschauungen zusammen, die sich der Philosoph über Wesen und Grenzen der menschlichen Rassen gebildet hat. Auch hier wird dem methodologischen Moment ein weiterer Spielraum eingeräumt. Zugleich tritt der Rückschlag gegenüber der — prinzipiell aufgegebenen — Präformationslehre noch wesentlich stärker hervor.

Kant hat also seine ganzen, rassentheoretischen Untersuchungen, welchen er drei spezielle Abhandlungen widmete,[303] wesentlich unter dem Zeichen der Methodologie angestellt. Bezeichnend genug heißt es in einem dieser Aufsätze, der gegen den Empiriker J. G. A. Forster polemi-

---

genwart und ihre Begründung durch Kant (in: Altpreußische Monatsschrift, Bd. 44, 1907, bes. p. 360 ff.) und Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Berlin 1911, Kap. II. — Beide Autoren zeigen nur die Tendenz, Kants Gedanken etwas zu sehr durch das Prisma moderner Anschauungen zu betrachten.

[303] Die erste dieser drei Abhandlungen, welche den Titel trägt: ‚Von den verschiedenen Racen der Menschen', erschien im Jahre 1775. Die zweite, ‚Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace', kam 1785 heraus. Die dritte, dem Wesen nach eine Replik auf die kritischen Bedenken, welche der Reisende Johann Georg Adam Forster — der jüngere Sohn Johann Heinrich Forsters — im ‚Teutschen Merkur' gegen diese Gedankengänge geäußert hatte, erschien in derselben Zeitschrift, Jänner und Februar 1788, mit dem Titel ‚Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie'. — Auf die Ausbildung von Kants rassentheoretischen Anschauungen dürfte neben Linné und Buffon Blumenbachs Inauguraldissertation ‚De generis humani varietate nativa', Göttingen 1775, beträchtlichen Einfluß gehabt haben, ebenso wie S. Th. Sömmerings Abhandlung ‚Über die körperliche Verschiedenheit des Negers von den Europäern' (1785). Auch die zeitgenössische Reiseliteratur wurde von Kant ausgiebig benützt. — — Über Kants Rassenphilosophie unterrichtet die sorgfältige kleine Schrift von Theodor Elsenhans ‚Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung', Leipzig 1904. — — Ein Widerhall von Kants Ansichten über das Rassenproblem erklingt im 18. Jahrhundert aus dem umfänglichen Werke des Göttinger Arztes Christoph Girtanner ‚Über das Kantsche Prinzip für die Naturgeschichte', Göttingen 1796, vgl. bes. p. 35 u. 39.

siert,[304] ‚daß durch bloß empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip . . . nichts Zweckmäßiges werde gefunden werden': er ‚dankt' ‚für den bloß empirischen Reisenden und seine Erzählung'.[305] So wird ihm der methodologische Gesichtswinkel zum Denkreiz, in prinzipieller Auseinandersetzung die Naturwissenschaften, je nach ihrer Methode, in zwei scharf getrennte Gebiete zu scheiden, beziehungsweise die Natursysteme in völlig disparate Gebilde zu zerspalten: die Naturbeschreibung setzt er der Naturgeschichte entgegen, das künstliche System kontrastiert mit dem natürlichen System. — Die Naturbeschreibung im Sinne Kants ist logisch-artifiziell, etwas Schulmäßiges, betrifft das äußerlich-räumliche Nebeneinander und ignoriert den Gedanken der natürlichen Entwicklung. Die Naturgeschichte dagegen zielt auf das zeitliche Nacheinander und sucht die natürliche Genealogie auf den reinsten Ausdruck zu bringen. Oder mit des Philosophen eigenen Worten: ‚Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, in gleichen die der Erdgeschöpfe . . . lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedene Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln.'[306]

An einer anderen Stelle definiert Kant seinen neuen Begriff, indem er sagt, nur der ‚Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich jetzt darbietet, ableiten . . . das wäre Naturgeschichte'.[307]

---

[304] Försters Anschauungen waren enthalten in zwei Aufsätzen des ‚Teutschen Merkur', Oktober und November 1786, p. 57 ff., 150 ff., unter dem Titel ‚Noch etwas über die Menschenrassen'.

[305] Kant, Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, WW., Bd. VIII, p. 161.

[306] Kant, Von den verschiedenen Racen der Menschen, WW., Bd. II, p. 434, Anmerkung.

[307] Kant, Über den Gebrauch etc., p. 161 f. — Vgl. auch seine Vorlesungen über physische Geographie, p. 427 f.

Es ist also der Gegensatz zwischen dem natürlichen Werden, beziehungsweise Gewordensein und dem künstlichen Einteilen, den Kant immer wieder aufs schärfste betont: ‚Die Schuleinteilung geht auf Klassen, welche nach Ähnlichkeiten, die Natureinteilung aber auf Stämme, welche die Tiere nach Verwandtschaften in Anlehung der Erzeugung einteilt.‘[308] In immer neuen Wendungen umschreibt und charakterisiert er den Gegenstand dieser getrennten Wissenschaften und Methoden: bald spricht er von ‚Naturgattung‘ und ‚Schulgattung‘ — species ‚naturalis‘ und ‚artificialis‘,[309] bald von ‚Nominalgattung‘ und ‚Realgattung‘[310]. Oder er verwendet die Ausdrücke ‚Physiogonie‘ und ‚Physiographie‘, um einmal den Gedanken der natürlichen Entwicklung, einmal den der artifiziellen Beschreibung zu formulieren, der ‚physischen Absonderung‘ gegenüber der bloß ‚logischen Absonderung‘.[311]

Das Resultat dieser Distinktionen und Entgegensetzungen aber ist das Feststellen eines tiefen, methodologischen Unterschiedes zwischen dem Begriff der ‚Art‘ und dem der ‚Rasse‘: nur unter dem Gesichtswinkel der Naturbeschreibung stößt man auf den Artbegriff; im Bereich der genetisch verfahrenden Naturgeschichte gibt es lediglich stammgleiche Rassen. Oder mit Kants Worten: ‚Art und Gattung sind in der Naturgeschichte (in der es nur um die Erzeugung und das Abstammen zu tun ist) an sich nicht unterschieden. In der Naturbeschreibung, da es bloß auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieser Unterschied allein statt. Was hier Art heißt, muß dort öfters nur Rasse genannt werden.‘[312]

Damit ist also Kants Rassebegriff bereits einigermaßen umrissen. Denn es ist damit schon gesagt, auf welchem Gebiet theoretischer Naturerforschung der Begriff der Rasse zu suchen ist und wo nicht. ‚Daß dieses Wort nicht in der Naturbeschreibung . . . vorkommt, kann ihn (den Beobachter) nicht

308 Kant, Von den verschiedenen Racen etc., p. 429.

309 Kant, Über den Gebrauch etc., p. 178.

310 Kant, Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, WW., Bd. 8, p. 102.

311 Kant, Über den Gebrauch etc., p. 163.

312 Kant, Bestimmung etc., p. 100, Anm.

abhalten, es in Absicht auf die Naturgeschichte nötig zu finden.‘[313] Entstehung und Geltung des Rassenbegriffes liegen also immer nur auf dem Gebiete der Naturgeschichte in dem vorher angegebenen Sinne.

Etwas näher zu bestimmen bleibt aber noch der Inhalt dieses Begriffes. Auch er läßt sich bereits halb aus der methodologischen Prämisse erschließen. Danach ist Rasse der ‚Klassenunterschied der Tiere eines und desselben Stammes, sofern er unausbleiblich erblich ist‘.[314] Die Klasse muß stets ‚anarten‘, sie muß auch bei allen Verpflanzungen in andere Gegenden sich beständig erhalten.[315] Ihr Gegenspiel bildet im Rahmen der Kantschen Rassentheorie die ‚Varietät‘, die dadurch gekennzeichnet ist, daß ihre Merkmale sich nicht unausbleiblich fortpflanzen oder doch nur bisweilen fortpflanzen.[316] Durch diese beiden Worte hat Kant seinen Rassebegriff bereits ziemlich scharf umschrieben.

Aber die bisher gewonnenen Einsichten lassen sich auch noch als positives Kriterium des Rassencharakters verwerten und formulieren: so ergibt sich, wie Kant sich ausdrückt, das ‚Gesetz der notwendig halbschlächtigen Zeugung‘,[317] das heißt, verschiedene Rassen liefern bei der Kreuzung immer einen Mittelschlag. Kommt dieser nicht zustande, so bilden die betreffenden Individuen eben nur Spielarten einer und derselben Rasse, wie zum Beispiel die Blonden und Brünetten bei der weißen Rasse. Jede Rasse aber bleibt in sich konstant.

— Es ist von hohem Interesse, den Grund kennen zu lernen, der Kant zu der so vertretenen Ansicht von der Unveränderlichkeit der eigentlichen Rassenmerkmale gedrängt zu haben scheint. Es ist wieder ein methodologischer. In seinem Aufsatz ‚Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace‘ spricht er ihn ziemlich unumwunden aus. Hier beklagt er die ‚Dunkelheit der Erkenntnisquelle‘ in Bezug auf das Vererbungsproblem bei Menschen und Tieren. Er selbst sehe

[313] Kant, Über den Gebrauch etc., p. 163.
[314] Kant, Bestimmung etc., p. 100.
[315] Kant, Von den verschiedenen Racen etc., p. 430.
[316] Kant, Über den Gebrauch etc., p. 165.
[317] Kant, Bestimmung etc., p. 95.

in solchen Fällen ‚nur auf die besondere Vernunftmaxime‘ und folge ihr, ohne sich an ‚vorgebliche Facta‘ zu kehren. Ein solcher Leitfaden ist ihm nun die Annahme, ‚daß in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten‘. Ihr gemäß leugnet er jede Möglichkeit, ‚das uranfängliche Modell der Natur umzuformen‘, ‚Abänderungen in dem Original der Gattungen oder Arten zu bewirken‘. Er befürchtet, die Schranken der vernünftigen Naturerklärung könnten durch die Annahme auch nur eines einzigen solchen Falles ‚durchbrochen‘ werden, während auf der anderen Seite — man liest es heute fast mit leisem Lächeln — ‚alle dergleichen abenteuerliche Eräugnisse . . . ohnedies gar kein Experiment verstatten‘, sondern nur durch Aufhaschung zufälliger Wahrnehmungen bewiesen sein wollen. Wie man sieht, war auch hier Kants empirische Zurückhaltung, methodologische Denkzucht bestimmend für seine Stellung zu einer naturwissenschaftlichen Theorie.

Den vorangegangenen Lehren entnimmt Kant dann das Einteilungsprinzip für sein rassentheoretisches System. Er findet es in dem Merkmal der Hautfarbe — dem Weiß, Schwarz, Gelb oder Rot der menschlichen Haut. Der Grund für seine Wahl ist, ‚daß jene vier Farbenunterschiede die einzigen sind, die unausbleiblich anarten‘.[318] Übrigens scheint auch eine teleologische Erwägung nicht ganz ohne Einfluß gewesen zu sein: Kant meinte nämlich in der Haut, dem ‚großen Absonderungswerkzeug‘, wie er sie nennt, ‚eine ganz ausgezeichnete Natureinrichtung‘, also doch etwas im engsten Sinn Teleologisches erblicken zu dürfen.[319] Es lag also für ihn nahe, gerade jenen von der Natur gespendeten Anpassungsapparat der Menschen an ihre Umwelt als Einteilungsmoment aufzugreifen. Die feineren Einzelheiten dieser Hautfarbenlehre können hier wohl unberücksichtigt bleiben.

Mit all dem Früheren hängt auch Kants monophyletische Anthropologie zusammen. Diese Befugnis,

---

[318] Kant, op. cit., p. 98.
[319] Kant, op. cit., p. 103.

nur einen menschlichen Stamm anzunehmen, der an einem geographisch bestimmten Punkte zur Entstehung kam, leitet der Philosoph aus mehreren Erwägungen ab. Zunächst aus dem schon erwähnten ‚Gesetz der nothwendig halbschlächtigen Beugung', das ja, im Sinne Kants genommen, nur innerhalb monophyletischer Theorie Geltung haben kann. Dann aus einem teleologisch-präformationistischen Argument: der Mensch ist für alle Klimate bestimmt, kann das aber nur sein, wenn alle dafür nötigen Anlagen von je in einem Menschentyp vereinigt waren.[320] Den Schluß macht wieder eine methodologische Reflexion: es ist die ‚Ersparnis verschiedener Lokalschöpfungen',[321] welche ebenfalls in die Richtung der monophyletischen Auffassung weist, während die Ableitung des Menschengeschlechtes aus mehreren unabhängigen Stämmen Kant ein Plus an Denkannahmen zu fordern scheint.

Von dieser Entstehung der menschlichen Rasse hat Kant auch ein genaueres Schema zu entwerfen gesucht, von dem hier auch nur die Hauptpunkte berücksichtigt werden können.

Die Entstehung der organischen Rassen, speziell der Menschenrassen, denkt sich Kant durch zweierlei Faktoren bestimmt: durch innere und äußere.[322]

Von überwiegender Bedeutung sind die ersteren. Er scheidet sie wieder in ‚Keime' und ‚Anlagen': ‚Die in der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Thieres) liegenden Gründe einer bestimmenden Auswickelung heißen, wenn diese Entwickelung besondere Theile betrifft, Keime; betrifft sie aber nur die Größe oder das Verhältnis der Theile untereinander, so nenne ich sie natürliche Anlagen.'[323] So enthält der Vogelkörper den Keim zu einer neuen Federschicht für die Eventualität kälteren Klimas, während im Weizenkorn die Anlage liegen soll, sich gegen feuchte Kälte durch Ausbildung einer dickeren Haut zu schützen — eine wohl etwas unscharfe Distinktion! Jeden-

[320] Kant, Über den Gebrauch etc., p. 173.

[321] Kant, op. cit., p. 169.

[322] Kant macht diese Zweiteilung zwar nicht formell und expressis verbis, doch liegt sie seinen Gedankengängen offensichtlich zugrunde.

[323] Kant, Von den verschieden Racen etc., p. 434.

falls sind beide Gruppen von Faktoren ziemlich im Sinne der alten Präformationslehre gedacht. Der menschliche Stamm birgt in sich ‚gewisse ursprüngliche . . . auf die jetzt vorhandenen Rassenunterschiede ganz eigentlich angelegte Keime‘,[324] die zweckmäßig eingepflanzt sind.

Dadurch ist dann die Bedeutung, welche der zweiten Gruppe, den äußeren Faktoren zugestanden werden kann, eigentlich schon bestimmt. Bei der Entstehung und Entwicklung der Rassen spielen sie lediglich die Rolle von Gelegenheitsursachen. Neue organische Formen, die nicht schon ‚vorgebildet‘, also nur ‚gelegentliche Auswickelungen‘ wären, können sie nicht schaffen, der ‚Zufall‘ oder — was für Kant dasselbe ist — die ‚allgemeinen mechanischen Gesetze‘ vermögen das niemals zu bieten. Nie treten solche äußere Abänderungen in die Bahn der ‚Erblichkeit‘ ein. ‚Luft, Sonne und Nahrung können einen tierischen Körper in seinem Wachsthume modificieren, aber diese Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft versehen, die vermögend wäre, sich selbst auch ohne diese Ursache wieder hervorzubringen; sondern was sich fortpflanzen soll, muß in der Zeugungskraft schon vorher gelegen haben, als vorher bestimmt zu einer gelegentlichen Auswickelung den Umständen gemäß, darein das Geschöpf geraten kann und in welchem es sich beständig erhalten soll. Denn in die Zeugungskraft muß nichts dem Thiere Fremdes hinein kommen können, was vermögend wäre, das Geschöpf nach und nach von seiner ursprünglichen und wesentlichen Bestimmung zu entfernen und wahre Ausartungen hervorzubringen, die sich perpetuirten.‘[325] — Nichtsdestoweniger scheint Kant den klimatischen Faktoren doch einen hervorragenden Einfluß auf die Ausbildung der Rasseeigentümlichkeiten — versteht sich: innerhalb des Rahmens der organischen Präformation — eingeräumt zu haben: denn er meint gleich darauf, daß sie auf die Zeugungskraft ‚innigst einfließen und eine dauerhafte Ent-

[324] Kant, Bestimmung etc., p. 101; vgl. auch ‚Über den Gebrauch etc.‘, p. 170, und ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht‘, WW., Bd. VIII, p. 18.

[325] Kant, Von den verschiedenen Racen etc., p. 435. — Vgl. auch ‚Vorlesungen über physische Geographie‘, § 3, p. 613 f.

wickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können'; aber dieser Einfluß des Klimas ist zeitlich begrenzt: hat sich nämlich einmal unter Mitwirkung klimatischer Faktoren ein Rassentypus fest begründet, so kann dieser ‚durch keine ferneren Einflüsse des Klima in eine andere Race verwandelt werden', er ‚widersteht aller Umformung'.[326] Der klimatische Faktor ist dann für die Zukunft ausgeschaltet.[327]

Bei all dem darf nicht vergessen werden, daß es eine endgültige Lösung des menschlichen Rassen- und Deszendenzproblems im Rahmen der Kantschen Naturphilosophie eigentlich nicht gibt. Den Gedanken, daß etwa auch das Rätsel der biologischen ‚Menschwerdung' — der ‚Homination', wie Klaatsch ihn gelegentlich bezeichnet[328] — durch systematische Forschungsarbeit ergründbar wäre, hat der kritische Philosoph immer schroff abgelehnt. Der Grund dafür war der, daß ihm die Frage nach dem Ursprunge eines organischen Wesens an sich falsch gestellt schien. Es ist der teleologische Agnostizismus, der hier wieder wirksam wird. ‚Ich meinerseits,' erklärt er, ‚leite alle Organisation von organischen Wesen ab und spätere Formen . . . nach Gesetzen der allmählichen Entwickelung von ursprünglichen Anlagen.' Aber ‚wie dieser Stamm selbst entstanden sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik heraus'.[329] — Es ist das gewissermaßen Kants deszendenztheoretisches ‚Ignorabimus'.

---

326 Kant, Von den verschiedenen Racen etc., p. 442.

327 Im Zusammenhang dieser Ausführungen mag andeutungsweise erwähnt werden, daß Kant die Vererbung von Krankheiten für zwar gelegentlich, keineswegs aber immer eintreffend hielt: ‚Keines von (den) unzählbaren erblichen Übeln ist unausbleiblich erblich' (Bestimmung etc., p. 94). — Anderswo erklärt er die Erblichkeit gewisser Krankheiten als Wirkung ‚eines Ferments schädlicher Säfte, die sich durch Ansteckung fortpflanzen'. (Von den verschiedenen Racen etc., p. 435). — — Die uns heute so geläufige Unterscheidung zwischen der ‚anerzeugten' und der im eigentlichen Sinne ‚vererbten' Krankheit läßt also Kant hier vermissen!

328 Hermann Klaatsch, Die Stellung des Menschen im Naturganzen (im Sammelwerk: ‚Die Abstammungslehre . . .', Jena 1911), p. 480.

329 Kant, Über den Gebrauch etc., p. 179.

Im Gefüge dieser Rassentheorie finden sich schließlich einige gedankliche Wendungen, die enge Verwandtschaft mit der modernen Entwicklungslehre verraten, insoferne sie eine ihrer möglichen Ausbildungsformen, die Selektionshypothese, bereits ziemlich deutlich zum Ausdruck bringen.

Kant hat die Rolle der Selektion, sofern sie durch die künstliche Tierzüchtung erzielbar ist, nachdrücklich hervorgehoben. ‚Durch Kreuzung weißer Hühner erhält man schließlich eine feste, weiße Race, wenn man unter den vielen Küchlein, die von denselben Eltern geboren werden, nur die aussucht, die weiß sind, und sie zusammen thut, bekommt man endlich eine weiße Race, die nicht leicht anders ausschlägt.[330] Ähnlich sei es bei Pferden, Hunden, Schafen, Rindern.

Auch den Gedanken der künstlichen Selektion im Rahmen der menschlichen Rasse hat er erörtert, mit Hinweis auf die ‚Meinung des Herrn von Maupertuis'. Wenn er auch diesen ‚Anschlag' nicht zu approbieren vermag, so gibt er doch die biologische Möglichkeit zu, durch ‚sorgfältige Aussonderung der ausartenden Geburten von den einschlagenden endlich einen dauernden Familienschlag zu errichten.'[331] Eugenik scheint ihm also wohl durchführbar, aber nicht erstrebenswert.

Eine interessante Anspielung auf eine bestimmte Seite des Selektionsgedankens macht Kant in einer Anmerkung seiner ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht'. Er spricht da von dem Schreien des Kindes bei der Geburt und meint, das Schreien in dieser Situation hätte eigentlich das Leben des Neugebornen stark gefährden müssen, weil der Lärm Raubtiere herbeilocken konnte. Und er zieht daraus den Schluß, daß der kindliche Geburtsschrei erst einer späteren Epoche angehöre, in welcher die menschliche Rasse bereits einigermaßen gesichert zu leben vermochte. Hier ist also wohl der Begriff des ‚Kampfes ums Dasein', wie wir noch heute nach dem Vorbilde Darwins diesen Tat-

---

[330] Kant, Vorlesungen etc., § 3, p. 614.

[331] Kant, Von den verschiedenen Racen etc., p. 431.

bestand zu nennen pflegen, bereits ziemlich klar zum Ausdruck gelangt.[332] Deutlicher ausgedrückt, findet sich diese Vorstellung aber eigentlich schon in einer vorkritischen Schrift Kants, im ‚Einzig möglichen Beweisgrund', wo der Philosoph den mächtigen Eindruck beschreibt, den die in einem Wassertropfen wimmelnden Organismen dem mikroskopisch gewaffneten Auge verschaffen: man sehe da ‚zahlreiche Tiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigeren Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andere zu verfolgen; man sieht die Ränke, die Gewalt, die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie . . .' — eine Schilderung, die durchaus unter dem Gesichtswinkel des ‚Kampfes ums Dasein' abgefaßt ist.[333] Eine letzte scharfe Formulierung dieses Begriffes in seiner Bedeutung für die Philosophie des Organischen würden wir aber bei Kant vergebens suchen; nur in der Kulturphilosophie greift er wieder auf den Gedanken zurück.

g) Die Frage nach der erstmaligen Entstehung des Organischen. (Das Problem der Urzeugung.)

In seiner Philosophie des Organischen hatte Kant natürlich auch die Frage zu erledigen, wie die erstmalige Entstehung des Organischen überhaupt zu denken sei: er hatte Stellung zu nehmen zu dem Problem der ‚generatio aequivoca', der Urzeugung.

In den Ausführungen über das biologische Weltbild des 18. Jahrhunderts ist gesagt worden, daß die zeitgenössische Biologie sich dem Gedanken der spontanen Generation gegenüber nicht durchaus ablehnend verhalten hat. Freilich setzte bereits damals die zum Teil mit empirischen Argumenten geführte Kritik jener Anschauung ein (vgl. Kap. III a). Ihre Verbindung mit hylozoistischen Tendenzen diskreditierten sie überhaupt in den Augen mancher besonnenen Naturforscher.

---

[332] Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Ausgabe Rosenkranz, Bd. VIII, p. 26.

[333] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc., p. 117, Anm.

— Kant mußte seiner ganzen Mentalität nach die Lehre von der Urzeugung ablehnen.

Schon in der ‚Naturgeschichte des Himmels', also schon in seiner vorkritischen Periode, scheint ihm dieser Gedanke schlechthin unvollziehbar gewesen zu sein: sonst hätte er wohl nicht, in dem bekannten Ausspruch, der Verständlichkeit der Kosmogonie die prinzipielle Unverständlichkeit der Bio- oder Organo-Genesis entgegengesetzt!

Später bereitete seine panteleologische Betrachtungsweise des Organischen dem Begriff einer generatio spontanea naturgemäß unüberwindliche Schwierigkeiten.

In der vorkritischen Zeit empfindet Kant vielleicht nur erst ganz allgemein die starke Diskrepanz zwischen der anorganischen Weltentwicklung, welche die Newtonsche Physik zuläßt, und dem organischen Aufbau, der sie abweist. In diesem Sinne formuliert er damals (1763) den Satz, daß es ‚ungereimt sein würde, die erste Erzeugung einer Pflanze oder eines Thiers als eine mechanistische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten'.[334] Später gewinnt, aller mechanistischen Heuristik unbeschadet, die Überzeugung von der prinzipiellen Unvollziehbarkeit des abiogenetischen Gedankens bei ihm durchaus den Rang eines aprioristischen Theorems: die ersten Ursprünge der Pflanzen und Thiere werden angesehen als ‚Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht',[335] — keine menschliche Vernunft, nicht: keine menschliche Empirie! Man sieht, daß hier bereits die Unlösbarkeit der Urzeugungsfrage der Beschaffenheit unserer Mentalität aufs Schuldkonto geschrieben wird. Es handelt sich nicht um derzeitige Unkenntnis gewisser Tatsachen, sondern um unser prinzipielles Unvermögen, diese Kenntnis jemals zu erwerben. Im Sinne Kants gesprochen, müßte die Annahme einer Urzeugung ja auch unter das perhorreszierte biologische System der ‚Casualität' fallen, von dem es heißt, es sei ‚so offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten darf'.[336] Die ganzen Betrachtungen

[334] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc., p. 114.
[335] Kant, Über den Gebrauch etc., p. 161.
[336] Kant, U., § 72, p. 391; vgl. auch § 73, p. 394 und § 80, p. 419, Anm.

seiner transzendentalen Teleologie mußten ihm die gedankliche Möglichkeit einer generatio aequivoca letzten Endes durchaus verbieten.

Ungeachtet all dieser Bedenken hat Kant in seinem biologischen Weltbild eine doppelte Möglichkeit der Urzeugung, sagen wir vorsichtig: offen gelassen.

Die eine ergibt sich aus seiner Evolutionshypothese. In einer häufig zitierten Stelle, die gewöhnlich als Paradebeispiel für Kants evolutionistische Neigungen angeführt wird, stellt der Philosoph im Rahmen der allgemeinen Deszendenztheorie auch die generatio aequivoca als möglich oder gar wahrscheinlich hin. Die Analogie der organischen Formen nämlich eröffnet uns den Ausblick auf weitreichende morphologische Beziehungen vom Menschen bis zum Polyp, ‚von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten und endlich zu der niedrigsten, uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie'.[337] Diese Verbindung zwischen einfachsten organischen Formen könnte aber eben nur durch Vorgänge, wie sie die Anhänger der Urzeugungslehre behaupten, hergestellt werden. So daß also hier Kant, mindestens die Möglichkeit und Denkbarkeit solcher Vorgänge einräumt, wenn auch immer im Rahmen einer letzten Endes aufgegebenen Hypothese. Einer weiteren Möglichkeit, wir Heutigen unbedingt unter der Rubrik ‚Urzeugung' subsumieren müßten, hat Kant in seiner ‚Philosophie des Organischen' Erwähnung getan. Er nahm als erwiesen an, daß gewisse einfache, parasitär auftretende Organismen — Maden, Schimmelpilze — auf eine Weise entstehen könnten, die ihre Auslösung aus der sonst ununterbrochen weiterfließenden Reihe organischer Formen nötig und ihre Ableitung aus rein physikalischen Prinzipien möglich macht. So entsteht die Made durch ‚freie Bildung', die in der zerfallenen organischen Materie auftritt, ‚wenn ihre Elemente durch Fäulniß in Freiheit gesetzet werden'.[338] Die Entstehung des Schimmels aber folgt aus den ‚gemeinen Ge-

[337] Kant, U., p. 418 f.
[338] Kant, U., § 78, p. 411.

setzen der Sublimierung'.[339] — Die Art, sich solche Vorgänge zurechtzulegen, kommt aber durchaus der Denkweise nahe, welche die Vertreter der Urzeugung von jeher einschlugen, so daß der Schluß gezogen werden darf, Kant habe auch hier der Möglichkeit einer — noch heute fortwirkenden — generatio aequivoca ziemlich weitgehende Konzessionen gemacht.

h) Der Organismus und seine Umwelt.

Auch über das Verhältnis des Organismus zu seiner Umwelt, der belebten und unbelebten — also über diejenigen Tatsachengruppen, die man heute gewöhnlich unter dem Begriff der Ökologie zusammenfaßt —, findet sich bei Kant eine Reihe interessanter Bemerkungen.

In diesem Sinne meint er feststellen zu dürfen, daß ‚diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs sehr nötig sei' [340] — daß bereits eine Beziehung allgemeinster Art zwischen dem Organischen und seiner Umgebung bestehe. Weiter hebt er hervor, daß die physikalischen Eigenschaften der atmosphärischen Luft zur Respiration sämtlicher menschlich-tierischer Wesen, im besonderen zu der Saugtätigkeit der jugendlichen Individuen in bedeutsamen und festen Beziehungen stehen.[341] Ähnlich eingestellt ist seine ausführliche Erörterung über das Verhältnis der ‚Negerhaut' zu ihrer von ‚Phlogiston' geschwängerten Umgebung, die bereits bei der Skizzierung seiner Rassentheorie Erwähnung gefunden hat.[342] Andere Beispiele sind der Ökologie der Pflanzen entnommen: so gedenkt er der Rolle, welche das Mitführen losgerissener Erdpartikelchen durch die Flüsse für die Ausbreitung des Pflanzenwuchses an ihren Mündungen spielt, und weist speziell auf die Bedeutung der sandigen Meeresküsten für das Aufkommen aus-

---

[339] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc., p. 114, Anm.

[340] Kant, U., § 67, p 377. — Vgl. auch seine ‚Allgemeine Naturgeschichte' etc., p. 225.

[341] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc., p. 97.

[342] Kant, Bestimmung etc., p. 103 f.

gedehnter Fichtenwälder hin.[343] All das Verhältnisse, zu deren Auffindung man im Sinne Kants freilich nur durch Ausnützung des Prinzips der ‚Teleologischen Maxime' gelangen könnte.

Ähnliche Beziehungen verbinden aber den Organismus auch mit seiner lebendigen Umwelt.

Hier war es namentlich das Problem der Ernährung mit dem daran geknüpften organischen Regulierungsproblem, welches Kants Interesse mächtig gefesselt haben muß.

Schon in der vorkritischen Schrift vom ‚Einzigen möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes' weist er bewundernd hin auf das Verhältnis des Indianers zu seinem nahrungspendenden Kokosbaum.[344] Er sah darin wohl den idealen Fall eines ausgeglichenen nutritiven Verhältnisses. Später hat er die Rolle der Nahrung und den Kampf um die Nahrung häufig und mit Nachdruck hervorgehoben. So erscheint ihm das Leben des Kamels geknüpft an die ‚Salzkräuter der Wüste', die Existenz des Rentiers bedingt durch die nordischen Moose.[345] Aber auch Nahrungstiere werden eine Notwendigkeit für die Fleischfresser, denn es muß ‚grasfressende Tierarten' in Menge geben, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben soll. So ergibt sich ihm die bedeutsame Frage nach dem Zusammenspiel all dieser verschiedenen Lebenseinheiten. Er denkt sie sich teleologisch gestaffelt (natürlich immer in dem Sinne, den seine transzendentale Teleologie dafür festgelegt hat). So glaubt er sagen zu dürfen, daß das Pflanzenreich die Existenz der Pflanzenfresser möglich macht, das Fleisch der pflanzenverzehrenden Tiere wieder die Raubtiere, die schließlich der Mensch für die Zwecke seines Daseins braucht. Aber man kann auch die erhaltene Reihe umgekehrt durchlaufen und

343 Kant, U., § 63, p. 367. — Vgl. auch Kants Abhandlung: ‚Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen', WW., Bd. 1, p. 210.

344 Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund etc., p. 132. — Das Beispiel vom Kokosbaum und dem Indianer hat Kant wahrscheinlich aus J. Ray, L'existence et la sagesse de Dieu (französ. Übersetzung), Utrecht 1714, p. 240.

345 Kant, U., § 63, p. 368 f.

kann dann alles im Lichte regulativer Tendenzen betrachten. ‚Man könnte auch,‘ sagt Kant, ‚mit dem Ritter Linné den dem Scheine umgekehrten Weg gehen und sagen: Die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreiches, wodurch viele Spezies derselben erstickt würden, zu mäßigen; die Raubtiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde.[346] — In der Tat ist der hier von Kant eingenommene Standpunkt fast genau so bei Linné zu finden, der den ökologischen (oder wie er selbst sagt: ökonomischen) Gesichtswinkel bereits ziemlich scharf formuliert hat: ‚Imperantium causa quemadmodum Populi non sunt nati, sed subditorum ordini servando Imperantes constituti, ita Vegetabilium causa Animalia Phytiphaga, Phytiphagorum Carnivora et ex his maiora ob parva, Homo (qua animal in oeconomia naturae) ob maxima et singula, sese vero praecipue, saeva mercede conducta tyrannidem exercent, ut Proportio cum nitore Reipublicae naturae perennet.‘ Oder noch deutlicher gleich nachher: ‚Operationes incolarum praecipuae sunt: . . . 3. Detondere quotannis vegetabilia, ut renovetur annuum theatrum; 4. Aequilibrium inter Species Animalium et Vegetabilium servare, ut proportio perennet.‘ [347] — Es war dies eine Betrachtungsweise, die der Biologie des 18. Jahrhunderts durchaus geläufig war und die in den meisten ‚Gemälden‘ der organischen Natur mehr oder minder sorgfältig ausgeführt wurde: auf ganz ähnliche Schilderungen stößt man zum Beispiel bei Esper [348] oder in Blumenbachs vielbenütztem Handbuch;[349] auch diese beiden Autoren spekulieren über den verfügbaren und zu erhaltenden ‚Lebensraum‘ und das ausgleichende ‚Zusammenspiel der Lebenseinheiten‘. — Was Kant selbst anlangt, so steht in seiner Philosophie des

[346] Kant, U., § 82, p. 427.

[347] Linné, Systema naturae per regna tria naturae. Halae Magdeburgicae 1760, 10. Auflage, Tomus I, p. 10 f.

[348] Esper, op. cit., p. 90.

[349] Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte, 6. Aufl., 1799, pp. 53, 298, 304 ff., 404, 500 ff.

Organischen das zuletzt erwähnte Problem im Kapitel Ökologie (modern gesprochen!) ganz offenbar an erster Stelle. Mit der Analyse anderer Teilprobleme, die doch auch schon zu seiner Zeit allmählich zugänglich wurden, hält er sich nicht weiter auf. Kaum, daß er gewisse stationär gewordene Verhältnisse organischer Koexistenz mit wenigen Worten streift. So das Verhältnis der Domestikation,[350] der parasitären Lebensformen.[351] Aber gerade bei Behandlung des letzteren Problems zeigt sich, wie enge hier noch der Zusammenhang von Kants Denken mit der alten ‚Physikotheologie' und durch sie mit älteren, halb überwundenen Kulturschichten ist: davon wird noch zu reden sein.

i) Die Stellung des Menschen im Naturganzen.

Die bisher erörterten Gedankengänge bedingen dann die Auffassung Kants von der Stellung, die dem Menschen im Rahmen des gesamten Naturgeschehens, der gesamten Kulturentwicklung anzuweisen ist.

Hier ist es ohneweiters klar, daß der Typus Mensch, bloß unter dem Gesichtswinkel der Naturwissenschaft betrachtet, bei Kant den Anspruch auf eine exempte Stellung, wie er sie etwa während der langen Zeit mittelalterlicher Weltbetrachtung genossen hatte, durchaus verloren hat. Doch sind es mehrere, logisch trennbare Motive, die sich beim Aufbau dieser Anschauung übereinandergeschichtet haben.

Grundlegend ist wohl eine Erwägung, die der Philosophie der unbelebten Materie entlehnt scheint: Zeigt nämlich die (wenn auch hypothetisch gedachte) Entwicklung unseres Weltsystems im Sinne Kants überall streng mechanische Geschlossenheit, so geht es offenbar nicht an, diesen ihren Charakter an irgendeinem Punkte durch Hereinspringen fremder Kräfte durchbrechen zu lassen. Vielmehr wären diese neuen und späteren Produkte und Formen aus den bereits vorhandenen Elementen und Systemen heraus zu erklären. Es ist also die Überzeugung von dem geschlos-

[350] Kant, U., § 67, p. 377 ff.
[351] Kant, U., § 63, p. 368.

senen Naturmechanismus, wie wir ihn heute gewöhnlich nennen, die für die Eingliederung des Menschen in die Natur auch bei Kant bestimmend war. Schon in seinen ersten vorkritischen Schriften hat er diese Ansicht eben mit Hinblick auf die Vorgänge in der nicht organisierten Materie deutlich ausgesprochen. ‚Der Mensch, der das Meisterstück der Schöpfung zu sein scheint, ist selbst von diesem Gesetze nicht ausgenommen,‘ heißt es in der ‚Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels‘.[352] Und ein Jahr später schreibt Kant, über die Zerstörungen durch das Erdbeben von Lissabon reflektierend, den resignierten Satz nieder: ‚Wir sind ein Theil derselben (der Natur) und wollen das Ganze sein.‘[353] Die knappste Formel aber findet diese Anschauung vielleicht an einer Stelle der ‚Urteilskraft‘, wo der Natur in Bezug auf den Menschen und alle anderen Geschöpfe ein ‚gänzlich unabsichtlicher Mechanismus‘ nachgesagt wird.[354] Hier tritt der überragende Einfluß der streng mechanistischen Naturauffassung, welche die sogenannte unbelebte Materie als einzig möglichen Rahmen auch für die höchstorganisierten Individuen betrachtet, eindrucksvoll hervor. Andererseits spielt hier auch ein kulturphilosophisches Moment leicht mit hinein. Die Erfahrung zeigt uns, daß die menschliche Spezies keiner völligen Glückseligkeit fähig ist. Der Mensch kann infolgedessen nicht gut ‚Zweck‘ der Natur sein. Es wäre ‚weit gefehlt‘, zu glauben, ‚daß die Natur ihn zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe‘. ‚Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke.‘[355] — Hier lenkt also die kulturphilosophische Betrachtung — wenigstens vorläufig — in die Bahn der rein naturwissenschaftlichen Reflexion ein.

Die Folgerung, die sich daraus für die natürliche Position des Menschen ergibt, wird von Kant mit aller Klarheit

[352] Kant, Allgemeine Naturgeschichte etc., p. 318.

[353] Kant, Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat, WW., Bd. 1, p. 460.

[354] Kant, U., p. 428.

[355] Kant, U., p. 430.

gezogen: Vom Standpunkt der Naturwissenschaft gilt ihm der Mensch ganz einfach ‚als eine der vielen Thiergattungen'[356] — bezüglich deren die Natur weder in positiver noch in negativer Hinsicht die mindeste Ausnahme gemacht hat. Kant stellt also den Menschen in die Tierreihe, wie es seine Zeitgenossen Linné, Buffon usw. auch getan hatten (vgl. oben Kap. III, 1).

Maßgebend für diese Einreihung sind ganz besonders auch die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie. ‚Der Mensch ist in seinem Innern nicht anders gebaut als alle Thiere, die auf vier Füßen stehen.' Er ist nach Zähnen, Magen und Gedärmen ‚das Mittel zwischen kräuter- und fleischfressenden Thieren'.

Den Übergang der Menschenspezies vom Quadrupedismus zum Bipedismus nimmt Kant mit Moscati (dessen oben erwähnte Schrift er rezensierte) als erwiesen an.[357] Er billigt auch Moscatis eindrucksvolle Hervorhebung der schweren somatischen Nachteile, welche die Wandlung der menschlichen Gestalt für die Menschheit im Gefolge hatte. Ganz im Sinne Herders preist er die aufrechte Stellung, die den Menschen erst zur Gesellschaft fähig macht — während der Vierfüßler nur seine Art erhalten konnte —, wodurch er ‚auf einer Seite unendlich viel über die Thiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat'.[358]

Interessant und beinahe im Kontrast zu der sonst so besonnen-zurückhaltenden Art des Philosophen ist seine Bemerkung, durch die Kant dem Gedanken an eine mögliche Weiter- und Höherentwicklung der heute bestehenden Tierwelt ins Menschentum hinein Raum zu geben scheint: In dem Spätwerke seiner ‚Pragmatischen Anthropologie' wirft er gelegentlich den Gedanken hin, ob nicht ‚bei großen Naturrevolutionen eine neue Naturepoche kommen

356 Kant, U., p. 427.

357 Kant, Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen, WW., Bd. 2, p. 423.

358 Ibid., p. 425.

könne, da ein Orangoutang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Cultur sich allmählich entwickelte'.[359] Diese Bemerkung zeigt, daß Kant gelegentlich mit den extremsten Formen des Entwicklungsgedankens spielte und da zeitweilig Hypothesen erwog, die im ganzen Rahmen seines biologischen Weltbildes eigentlich eher fremdartig anmuten müssen.

Vielleicht vermag der eben angedeutete Gedanke den Übergang zu bilden zu einer noch phantasievolleren Hypothese, der Kant im letzten Abschnitt seiner ,Naturgeschichte des Himmels' eine ausführlichere Darstellung gewidmet hat. Es ist die Frage nach der Mehrheit bewohnter Welten, die der Philosoph dort eingehend erörtert.

Kant hat damit auf Anschauungen zurückgegriffen, die bereits im 17. Jahrhundert eifrig diskutiert worden waren, die bereits damals — namentlich in Fontenelles ,Entretiens sur la pluralité des mondes', 1686, und in Huyghens ,Cosmotheoros', 1698 — einflußreiche Vertreter gefunden hatten.[360]

In Übereinstimmung mit jenen Vorläufern will er die Frage, ob auch andere Gestirne von lebenden Wesen bewohnt seien, mindestens im Sinne wohl gegründeter Wahrscheinlichkeit, die ,beinahe einen Anspruch auf eine völlige Überzeugung machen sollte', bejaht wissen. Er ist also der Meinung, daß die meisten Planeten intelligenten Wesen

[359] Kant, Anthropologie etc., p. 270.

[360] Übrigens reicht der Streit um die Bewohnbarkeitsfrage der anderen Planeten — wenn wir von etlichen ganz modernen Äußerungen hierüber absehen wollen — mindestens noch tief in das 19. Jahrhundert hinein. Namentlich in England wurde er gegen die Mitte des verflossenen Jahrhunderts äußerst lebhaft geführt: so von Chalmers, Alexander Maxwell, namentlich aber zwischen William Whewell und David Brewster: letzterer trat in seiner polemischen Schrift ,More worlds than one' (1854) gegen des ersteren verneinende Ansicht (ausgesprochen in den ,Essay of a plurality of worlds') für eine Mehrheit bewohnter Welten kräftig ein. Vgl. David Brewster, More worlds than one, London 1854, p. 1—7.

als Wohnstatt dienen, deren Organisationshöhe mit ihrer Entfernung von der Sonne ansteigt: dem ‚leichteren Stoff‘ der sonnenferneren Planeten entspreche auch bei den darauf wohnenden Individuen eine feinere Organisation, ein vollkommenerer Intellekt. Er glaubt, daß die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl, als der materialischen in den Planeten von dem Mercur an bis zum Saturn, oder vielleicht noch über ihn (wofern noch andere Planeten sind) in einer richtigen Gradenfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne wachse und fortschreite‘.[361] Allerlei mögliche Einwände gegen diesen Gedankengang, so die geringere Intensität der Sonnenstrahlung und die gelegentlich kurzen Tag- und Nachtzeiten will er nicht gelten lassen: denn dem feineren Stoff dieser siderischen Organismen wäre stärkere Sonneneinwirkung vielmehr schädlich, und der Fünfstundentag des Jupiter zum Beispiel zeige ja gerade die intellektuelle Leistungsfähigkeit jener kosmischen Kreaturen.[362] — Eine mögliche Eigenheit dieser Bewohner fremder Planeten hat er schließlich im Spätwerk seiner ‚Pragmatischen Anthropologie‘ flüchtig gestreift: dort meint er, es könnten das Wesen sein, ‚die nicht anders als laut denken könnten‘.[363]

k) Residuen physikotheologischer Weltanschauung.

Damit rundet sich bereits das Bild, welches hier als biologisches Weltbild Kants entworfen werden durfte und das, wie am Eingang gesagt worden ist, überkommenes Material in individueller Ausprägung darstellt.

Und doch fehlt zur Vollständigkeit noch ein Einzelnes: es muß noch eines scheinbar nebensächlichen Zuges gedacht werden, der gleichwohl da und dort sichtbar wird und gelegentlich so charakteristische Formen annimmt, daß über seinen Zusammenhang mit einer älteren, bei Kant sonst stark

---

361 Kant, Allgemeine Naturgeschichte etc., p. 360.

362 Richtiger als Kant faßt Brewster den Hinweis auf die Tageskürze auf dem Jupiter nicht als eine Bestätigung der Bewohnbarkeit, sondern eher als einen Einwand dagegen auf, den er freilich durch Erinnerung an die kurze Dauer des hellen Tages in den Polargegenden zu widerlegen sucht.

363 Kant, Anthropologie etc., p. 275.

in den Hintergrund verwiesenen Kulturschichte kein Zweifel bestehen kann. Es handelt sich um den Einschlag der alten, physikotheologischen Weltbetrachtung in Kants biologischem Weltbild, um die Residuen der Physikotheologie.

Die Physikotheologen (die namentlich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zahlreiche Werke ans Tageslicht brachten) bearbeiteten das ihnen zugängliche naturwissenschaftliche Material mit Vorliebe in dreifachem Sinne: sie ästhetisierten, moralisierten und utilitarisierten die Natur. Sie faßten die Naturformen so auf, als seien sie für die ästhetische Betrachtung durch bewußte Wesen bestimmt, als moralische Vorbilder für sie geeignet, auf ihre (namentlich somatischen) Bedürfnisse zugeschnitten. So entstanden zahllose, vielfach in krausem Detail schwelgende Bearbeitungen der belebten und unbelebten ‚Schöpfung': ‚Astrotheologien' und ‚Brontotheologien', ‚Lithotheologien' und ‚Hydrotheologien', ‚Blumentheologien', ‚Insektotheologien' und ‚Ichthyotheologien', ‚Testaceotheologien' und ‚Petinotheologien' usf. Fast jedes Kapitel der Naturwissenschaft fand seinen erbaulich-theologischen Bearbeiter.

Die Spuren dieses Denkens sind nun auch noch bei Kant zu gewahren.

Am deutlichsten tritt bei ihm vielleicht die Tendenz zur Ästhetisierung der Natur hervor, freilich — entsprechend dem intellektuellen Niveau des Philosophen — in wesentlich verfeinerterer Form als bei den meisten seiner Zeitgenossen. Man wird hier der Stellen sich erinnern dürfen, wo Kant vom ‚Realismus der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur' spricht. Ganz im Sinne der zeitgenössischen Physikotheologen entdeckt er da etwa an den Blumen, Blüten, Vögeln, Schaltieren, Insekten ‚eine für ihren eigenen Gebrauch unnötige, aber für unseren Geschmack gleichsam ausgewählte' Zierlichkeit der Bildung, harmonischen Zusammensetzung der Farben.[364] Der Gesang der Vögel ‚verkündigt' Fröhlichkeit und ‚Zufriedenheit mit seiner Existenz'. Die weiße Farbe der Lilie stimmt das Gemüt zur Idee der Unschuld und versetzt es

---

[364] Kant, U., § 58, p. 347.

‚nach der Ordnung der sieben Farben von der roten an bis zur violetten (!)‘ in allerlei Stimmungen und Emotionen.[365] — Gewiß ist für Kant die hiermit eingeschlagene Betrachtungsweise nur mehr im Sinne eines ‚A l s o b‘ zu verstehen. Aber man merkt doch ganz deutlich, daß sein Naturgefühl noch ganz im Banne dieser traditionellen Schemata steht und daß, mindestens für seine ‚Reflexion‘, diese Schemata einen mehr als hypothetischen Wert besitzen. Es ist, wie gesagt, die alte Kulturschichte, die hier wieder zum Vorschein kommt.[366]

Auch der m o r a l i s i e r e n d e n Physikotheologie hat Kant seinen Tribut gezahlt. Das ‚Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt‘, bedeutet ihm — wenn auch nur bedingt, nämlich in der reflektierenden Betrachtungsweise — einen ‚Antrieb zur Reinlichkeit‘. Die ‚Mosquitos und andere stechende Insekten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen‘, lassen sich auffassen als ‚Stacheln der Thätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, im gleichen durch den Anbau des Bodens ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen‘.[367] — Auch hinter diesem Gedankengang schimmert die ältere Kulturschichte deutlich hervor: Die kulturanspornende Existenz der menschlichen Parasiten hatte schon die alte S t o a nachzuweisen sich bemüht. Ihr galten Wanzen und Flöhe als Stimulantia gegen die Langschläfer.[368] Ähnlich sind im Welt-

---

[365] Kant, U., § 42, p. 302.

[366] Man vergleiche mit diesen Gedanken Kants die Anschauungen gewisser Physikotheologen über ähnliche Dinge. Z. B. die Stelle in Joh. Heinrich Z o r n s P e t i n o t h e o l o g i e (Schwabach 1743), p. 50, wo er über die Farben der Vögel schreibt, die u. a. der erbaulichen Gemütswirkung und der — leichteren Unterscheidung ihrer Arten dienen. — Die Abzweckung der Pflanzenfarbe auf das menschliche Auge betont der Botaniker John R a y. — Vgl. auch die Ausführungen des ernstesten unter den Physikotheologen, den Kant besonders geschätzt haben mag, des Kanonikus und Rektors von Upminster in Essex W. D e r h a m, in seiner „Physico-Theology“, 8. Aufl., London 1732, p. 404 ff.

[367] Kant, U., § 67, p. 379.

[368] Vgl. Paul B a r t h, Die Stoa, Stuttgart 1903, p. 51 f.

bild des hl. Augustinus die üblen Insekten Träger und Verwirklicher pädagogischer Zwecke. Im 17. Jahrhundert hat der teleologisierende Naturforscher Nehemiah Grew in seiner ‚Cosmologia Sacra' den menschlichen Parasiten eine ähnliche Rolle zugewiesen. ‚Zur Reinlichkeit,' sagt er, ‚mahnen uns Läuse am Körper, Spinnen im Hause und Motten in den Kleidern.'[369] Und der einflußreiche Botaniker John Ray, von dem schon gesprochen wurde, hat in seinem teleologischen Hauptwerke das Problem der schädlichen Insekten ausführlich und etwas pedantisch erörtert.[370] Kants ‚regulative' Reflexion liegt also durchaus in der Verlängerung dieser uralten Betrachtungen.

Am meisten freigehalten hat sich Kant erfreulicherweise wohl von der plump-anthropologischen Utilitarisierung der Naturformen, die bei einzelnen Schriftstellern — man denke etwa an die groteske ‚Ichthyotheologie' Johann Gottfried Ohnefalsch Richters, wo der kulinarische Gesichtspunkt vorherrscht — die seltsamsten Blüten trieb. Gerade seine erkenntnistheoretische Analyse des transzendentalteleologischen Problems war ja dieser Denkrichtung wenig günstig. Aber andeutungsweise findet sie sich doch auch da und dort: Am interessantesten ist wohl eine Bemerkung, die auf die teleologische Funktion der Träume zielt, deren Aufgabe es sei, im Schlafe die untätigen Lebensorgane ‚innigst zu bewegen', weil sonst der Schlaf ‚selbst im gesunden Zustande wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein würde'.[371] Eine ähnliche physiologische Rolle soll auch der Bandwurm spielen. — Es ist kaum zweifelhaft, daß auch hier wieder Anschauungen aus längst vergangenen Kulturwelten ihre Stimme erheben. Die Stetigkeit des Kulturwandels verwehrt ein plötzliches Abreißen all dieser Ge-

---

369 Zitiert nach Andrew Dickson White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit. Leipzig s. a., p. 47. — Die „Cosmologia sacra" selbst war mir leider nicht zugänglich.

370 John Ray, The wisdom of God. — Mir war nur die französische Übersetzung zugänglich: ‚L'existence et la sagesse de Dieu, manifestées dans les Œuvres de la Création' A Utrecht. 1714. — Vgl. dort p. 445 ff.

371 Kant, U., § 67, p. 380. — Vgl. auch seine Anthropologie, p. 92.

dankenfäden.[372] Auch der Genius eines Kant untersteht diesem universalen Gesetz!

IV. Natur und Kultur.

Kant hat seine Philosophie des Organischen, die eben dargestellt wurde, in doppelter Richtung verlängert oder, wenn man will, ergänzt: sowohl in die Kulturphilosophie wie in eine, freilich kritizistisch aufgefaßte, Metaphysik hinein. Das biologische Problem führte ihn eben einerseits zum kulturellen Problem, andererseits zum Problem der letzten, also metaphysischen Realität. Die folgende Darstellung versucht lediglich die Hauptgedanken des Philosophen über jene beiden Fragen auf dem Grunde seiner philosophischen Gesamtanschauung zu verankern.

— Kant hat dem Werdegang des Menschen vom bloßen Naturwesen zum Kulturwesen in einer ganzen Reihe kleinerer Arbeiten ernsthaft nachgespürt.[373]

Man kann seine Betrachtungen mit einer Schilderung des vorkulturellen Zustandes beim Menschengeschlecht beginnen lassen. Kant bezeichnet ihn als ‚Rohigkeit‘:[374] es ist also das, was wir heute etwa den Zustand des ‚primitiven Menschen‘ nennen würden. Wahrscheinlich war der Mensch damals, wie Kant meint, ein einsiedlerisches und nachbarschaftsscheues Tier.[375] Er war noch durchaus Instinktwesen, aber doch bereits begabt mit dem ‚Triebe sich mitzu-

---

[372] Das ist auch heute noch kaum der Fall. Man denke bloß daran, wie vor wenigen Jahren der Schweizer Psychologe Ed. Claparède eine durchaus teleologische Auffassung des Schlafbegriffes zu begründen suchte, indem er diesen Vorgang als ‚Schutzreflex‘ der tierischen Organismen zu deuten unternahm. Und sind nicht die stark teleologisch gefärbten, fast durchwegs infantil konzipierten ‚Traumdeutungen‘ S. Freuds und seiner Sekte des gleichen Ursprungs?

[373] Eine genauere Darstellung dieses Problems, als sie hier gegeben werden konnte, findet man im Kapitel IV von Paul Menzers inhaltsreicher Schrift ‚Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte‘, Berlin 1911, p. 197 ff.

[374] Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte etc., p. 20, 21 und öfters.

[375] Kant, Anthropologie etc., p. 263.

theilen'.[376] Sonst war die sensuelle Ausstattung des ersten Menschen die gleiche wie des heute lebenden. Die von der Natur empfangene Mitgift war knapp: er sollte ja ‚alles aus sich selbst herausbringen'. ‚Die Empfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Vertheidigung . . . alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann . . . sollte gänzlich sein Werk sein.'[377] Die eigene Vernunft sollte das bloße Instinktdasein sprengen. — Diese Anschauungen kennzeichnen wohl Kant als Angehörigen des rationalistischen Zeitalters!

Welche Mittel hat nun die Natur gewählt, um aus den rohen menschlichen Individuen kultivierte Wesen zu machen? Ihre Wege waren — um es im Sinne Kants, wenn auch nicht mit Kants eigenen Worten zu sagen — Abbau des Instinktlebens und Anbahnung des sozialen Zusammenschlusses.

Die Kultivierung der Instinkte läßt Kant in mehreren Stadien sich vollziehen:

Den Anfang macht der Nahrungstrieb, der allmählich ein breiteres Feld gewinnt. Der Mensch geht hier über die einfache tierische, gleichsam vorgeschriebene Nahrungssuche hinaus: ‚Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst seine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein.'[378]

Eine ähnliche Umwandlung erfährt der Geschlechtsinstinkt. ‚Die einmal rege gewordene Vernunft versäumte nun nicht, ihren Einfluß auch an diesem zu beweisen.' ‚Weigerung war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß thierischen Begierde allmählig zur Liebe . . . überzuführen.'[379]

Den dritten Schritt der Vernunft erblickt Kant in der ‚Erwartung des Vernünftigen': ‚Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen

---

[376] Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, WW., Bd. 8, p. 110.

[377] Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte etc., p. 19.

[378] Kant, Mutmaßlicher Anfang etc., p. 112.

[379] Kant, op. cit., p. 112 f.

des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernteren Zwecken vorzubereiten.‘[380]

Der vierte und letzte Schritt auf dieser Bahn ist dann nach Kant der, daß der Mensch ‚dunkel begriff‘, alle anderen Tiere, seine bisherigen ‚Mitgenossen an der Schöpfung‘, ließen sich als ‚Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten gebrauchen‘. Diese Einsicht ist bereits gewonnen, ‚das erstemal, daß er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich anlegte‘. Dieser letzte Schritt bedeutet geradezu seine ‚Entlassung aus dem Mutterschoße der Natur‘.[381]

Auch die Anbahnung des sozialen Zusammenlebens hat ihre Stufen. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, steht am Anfange der menschlichen Kulturentwicklung der Zustand ‚ungeselliger Geselligkeit‘. Es handelt sich, wie Kant meint, um einen eigenartigen A n t a g o n i s m u s:[382] der Mensch hat Neigung, sich zu vergesellschaften, er zeigt aber auch einen Hang, sich zu isolieren. Gerade dadurch geschehen die ersten wahren Schritte aus der ‚Rohigkeit‘ zur Kultur hin, indem der Mensch aus dem ‚Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens‘ — bezeichnet durch die Epoche des Jäger- und besonders des Hirtenlebens — in den der ‚Arbeit und Zwietracht‘ übertrat, der zuerst die Kulturstufe des Ackerbaues, dann die Dorf-, beziehungsweise Stadtkultur hervorbrachte. Diese Entwicklung schließt also eine Art von Kriegszustand mit ein, ja der kulturelle Fortschritt der Menschheit ist geradezu daran geknüpft. ‚Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben und Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit noch unentwickelt schlummern!‘[383] In diesem Sinne schreibt also Kant dem Kriege förmlich eine soziale Funktion zu: in einem ‚arkadischen Schäferleben‘ blieben ja all die kulturellen Talente des

380 Kant, ibid., p. 113.

381 Kant, ibid., p. 114.

382 Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte etc., p. 21.

383 Kant, ibid.

Menschen ‚ewig in ihren Keimen verborgen'. Aber dieser allgemeine Kriegszustand findet rasch seine Schranken, bedingt durch das allgemeine Schutzbedürfnis, durch die Notwendigkeit des Austausches gewisser Lebensgüter. Ist das Pferd ‚das erste Kriegswerkzeug' unter allen Tieren, so sind Salz und Eisen ‚vielleicht die ersten, weit und breit gesuchten Artikel eines Handelsverkehres verschiedener Völker, wodurch sie zuerst in ein friedliches Verhältnis gegen einander . . . gebracht wurden'.[384] So entwickelt sich allmählich ein gewisses Maß von Geselligkeit und sozialer Sicherheit. Die eigentliche Kultur der in festen Wohnstätten lebenden Menschen setzt ein.

Aber der kulturelle Fortschritt der Menschheit, die Technik der Kultur gewissermaßen (Kant spricht von einer ‚Geschicklichkeit' zur kulturellen Betätigung) erweist sich doch noch geknüpft an gewisse, von ihm wohl für permanent gehaltene Bedingungen. In der ‚Kritik der Urteilskraft' führt er deren drei an: Erstens die Ungleichheit der Menschen, im Sinne eines Klassendualismus. Zweitens, als ‚formale Bedingung', das Fortbestehen derjenigen ‚Verfassung' im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird.

‚Zu derselben wäre aber doch . . . noch ein weltbürgerliches Ganzes, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachteilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich.'[385] Auf diese Weise würde es möglich, eine ‚pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung' endlich in ein ‚moralisches Ganze' zu verwandeln,[386] ja vielleicht einmal gar einen Zustand zu erreichen, ‚der, wie einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann'.[387] Damit vollzöge sich dann ein

---

384 Kant, Zum ewigen Frieden, WW., Bd. 8, p. 363 f.
385 Kant, U., § 83, p. 432.
386 Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte etc., p. 21.
387 Kant, op. cit., p. 25.

Übergang von der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit.

So etwa denkt sich Kant den Gang der menschlichen Kultur in seiner bisherigen Wirklichkeit und in seiner ferneren Möglichkeit. — Und Berührungspunkte dieser Anschauungen mit dem ‚soziologischen Individualismus', wie er namentlich das 17. Jahrhundert charakterisiert, und mit der ganzen Gesellschaftslehre der französischen Aufklärung (Rousseau, die Enzyklopädisten) treten ja deutlich hervor, wenn sie auch an dieser Stelle nicht näher besprochen werden können.

Vielleicht aber lohnt es sich, an dieser Stelle noch einen kurzen Blick auf das Gesamtresultat zu werfen, das sich aus diesen und damit eng verbundenen Betrachtungen für Kants Kulturbegriff in letzter Linie ergibt. Diese letzte Ausprägung bringt die ‚Kritik der Urteilskraft'.

Kants definitiver Kulturbegriff steht natürlich durchaus unter dem Zeichen der Teleologie — freilich mit allen den Beschränkungen, welche die transzendentale Analyse dem Philosophen auferlegt hat. Aber zunächst wird der Begriff der Kultur völlig in das menschliche Subjekt hineingezogen: ‚er' (der Mensch), heißt es, ‚ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann'.[388]

Letzter Zweck aber ist der Mensch, nach den Feststellungen der transzendentalen Teleologie, immer nur für die reflektierende, niemals für die bestimmende Urteilskraft. Er ist ja, als Naturding, immer Mittel und Zweck zugleich.

Damit fällt für Kant jede eudaimonistische Auffassung der Frage hinweg: Den Zustand der ‚Glückseligkeit' erreicht der Mensch weder aktiv durch die Geschicklichkeit eigener Zweckhandlungen, noch passiv durch das begünstigende Wohltun der Natur. Um also doch noch zu einem ‚Endzweck' zu gelangen, kommt es offenbar darauf an, von

[388] Kant, U., § 82, p. 426.

allen den Zwecken abzusehen, ‚deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf‘. ‚Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit, sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen, übrig . . .‘ — Aber das ist ja gerade das, worauf die ganze Fragestellung gerichtet war, denn ‚die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt . . . ist die Cultur‘.[389]

Vielleicht ist der hiemit proklamierte teleologische Formalismus, der Kants letztes Wort über den Sinn der menschlichen Kultur bedeutet, wirklich die einzige Gestalt, die der Kulturbegriff auf dem Boden von Kants Philosophie des Organischen anzunehmen vermochte: auch der Begriff des Organischen trägt ja bei dem Philosophen durchaus formalistischen Charakter. In die Augen springt jedenfalls auch die agnostische Struktur des so gewonnenen Begriffes: Kultur im Sinne des eben skizzierten Gedankenganges gäbe es eigentlich überall und nirgends, weil ja überall durch menschliches Tun Zweckverbindungen geschaffen werden, die nur leider nirgends ihre letzte Verankerung finden können, nirgends absolut beständig sein können. Das Kriterium des Kulturgebildes bekommt freilich dadurch etwas Unsicher-Oszillierendes. Der Vorteil, den diese Betrachtungsweise in sich birgt, darf aber auch nicht unterschätzt werden. Zum mindesten nämlich ist es von diesem Standpunkt aus möglich, zwei Auffassungen vom ‚Wesen der Kultur‘ abzulehnen, die noch heutigentags zahlreiche Anhänger haben: den ‚Biologismus‘ — für den jede kulturelle Betätigung nur eine Umschreibung oder kompliziertere Wiederholung der primitiven Akte der Lebenserhaltung ist, und den damit innig verwandten ‚Technizismus‘, der jede von Lebewesen erzielte Kraftersparnis als Kulturtätigkeit anspricht. Hält man im Sinne von Kants teleologischem Formalismus daran fest, daß

[389] Kant, U., § 83, p. 431.

ein absoluter Anfang, ein absolutes materielles Kriterium der Kultur sich nicht geben läßt, so vermeidet man mindestens das Betreten dieser beiden Irrwege. Freilich, den Vorzug heuristischer Fruchtbarkeit darf auch der Kulturbegriff Kants kaum in Anspruch nehmen.

V. Die organische Natur und die metaphysischen Postulate.

Eine andere Folgerung, welche sich aus dieser Philosophie des Organischen ergibt, ragt tief in Kants Postulatenmetaphysik hinein.

Hier sind die Hauptlinien rasch gezeichnet: Ungeachtet aller transzendentalen Einschränkungen glaubt nämlich Kant der organisierten Materie eine bevorzugte Stellung für die metaphysische Deutung von Natur und Wirklichkeit einräumen zu dürfen. Die anorganische Natur läßt, auch hypothetisch, kaum etwas von einem überragenden, zweckvoll-vernünftigen Zusammenhang der Welt erspähen — denn was das teleologische Zeitalter an Bruchstücken eines solchen Zusammenhanges im Reich des Unorganischen entdeckt zu haben meinte (Derham u. a.), wird von Kant seit seiner kritizistischen Besinnung nicht mehr akzeptiert. Die organische Materie aber, die Welt der organischen Formen, treibt uns diesen Gedanken zu: ‚Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt . . .‘. ‚Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke.‘ ‚Man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.‘ [390]

Natürlich handelt es sich hier um kein ‚Wissen‘, d. h. um vollziehbare Gedanken — die Unvollziehbarkeit dieser Gedanken für unseren Intellekt hat Kant oft genug hervorgehoben[391] —, sondern um eine Notwendigkeit im Bereiche

[390] Kant, U., § 67, p. 378 f.

[391] Besonders eindringlich in der Abhandlung ‚Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘, WW., Bd. 8, p. 263 f.

unseres Denkens, aber eben um ein Postulat desselben. Faßt man die Sachlage aber so auf, dann kommt der hier wieder zugestandene Agnostizismus jener metaphysischen Ausdeutung förmlich zugute; denn die Schwierigkeit, in den organischen Naturprodukten das Moment der Zufälligkeit mit dem der mechanischen Notwendigkeit zu vereinigen, wurde ja behoben durch die Annahme eines ‚obzwar für uns unerkennbaren, übersinnlichen Realgrundes für die Natur'.[392] Gerade der agnostische Gedankenzug führt uns also, nach Kant, zu der Folgerung, daß es ‚nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens nothwendig' ist, den ‚obersten Grund in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen'.[393]

Nach demselben Ziele weisen aber auch die Reflexionen der Ästhetik: Auch die ‚Schönheit der Natur', welcher Kant in manch eindringender Analyse nahezukommen suchte, berechtigt uns zu der ‚Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur'.[394]

Beide Arten von Argumenten stützen die von ganz anderer Seite her gewonnene Vermutung eines derartigen Zweckzusammenhanges der Welt. ‚Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung.'[395]

Somit ist für Kant die Annahme gerechtfertigt, daß die physischen Naturerscheinungen — zunächst wohl die organischen, aber letzten Endes doch auch die anorganischen — in einem unserer Erkenntnis freilich transzendent bleibenden, metaphysischen Hintergrunde ihre Zusammenfassung erfahren. Eine nähere Charakteristik dieses hypothetischen, aber doch zu postulierenden letzten Weltgrundes zu geben, hat Kant sich nicht mehr bemüht. Man darf aber mit Fug und Recht vermuten, daß er ihn mit halb rationalen, halb volitionalen Attributen ausstattete, ganz im Sinne des land-

[392] Kant, U., § 77, p. 409.
[393] Kant, U., p. 410.
[394] Kant, U., § 67, p. 380.
[395] Kant, U., p. 479 (allgemeine Anmerkung zur Teleologie).

läufigen Spiritualismus: Ist in ihm doch einerseits die ‚widerspruchslose Idee des ‚Intellectus archetypus‘ [396] als realisiert zu denken, der unserem diskursiven Verstand als ‚intuitiver‘ schroff entgegentritt. Und wird er doch auch als ‚höchster Architekt der Formen der Natur‘ gerühmt, so daß sein Wesen offenbar auch ein Willensmoment in sich einschließt.[397] Wie diese beiden Anteile im letzten ‚Weltgrunde, das Vernunftartige und das Willensartige, miteinander zu vereinigen wären, wie sie koexistieren könnten, ohne einander zu beeinträchtigen, ja förmlich auszuschließen . . . all dem hat Kants Interesse nicht mehr gegolten; auch in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ ist davon keine Spur zu finden. Es hat ja auch, vom Standpunkt des Kritizisten gesehen, wenig Sinn, die Analyse eines Grenzbegriffes in Angriff zu nehmen. Es ist genug, diesen Grenzbegriff aufgedeckt zu haben.

VI. Kritisches zu Kants Philosophie des Organischen.

Diese Studie soll nicht ihr Ende finden, ohne daß noch mit einigen kritischen Worten etwas näher auf den Begriff des Organischen eingegangen werde, wie er sich aus dieser Philosophie der belebten Natur bei Kant herausschält. Dabei wird es sich wohl weniger darum handeln, die Punkte festzulegen, an denen die Biologie der Gegenwart über das biologische Wissen zur Zeit Kants hinausgeschritten ist, sondern die Kritik von Kants Lebensbegriff wird sich besonders jenen Anschauungen und Gedanken zuzuwenden haben, die heute methodologisch eine andere Prägung tragen, eine andere Art der Fragestellung bedeuten.

Von den Einwendungen, die da gegen die Aufstellung Kants möglich sind, richtet sich der weitaus größere Teil gegen gewisse Konsequenzen aus seiner Teleologie, während einige andere damit nicht unmittelbar zusammenhängen. Der technisch richtige Gang der Untersuchung wird aber

[396] Kant, U., § 77, p. 408.
[397] Kant, U., § 77, p. 410.

fordern, die letzteren, die nur gering an Zahl sind, vor den ersteren zu besprechen.

Da wird zunächst gefragt werden müssen, ob wir Kants methodologische Antithese Naturbeschreibung — Naturgeschichte — noch heute als gültig anerkennen können. Kant meint ja, wie oben gezeigt worden ist (vgl. p. 129 f.), daß es sich hier um zwei ziemlich streng zu scheidende Bearbeitungsarten der organischen Wirklichkeit handle, von denen die eine nach mehr oder minder willkürlichen Übersichtlichkeitsprinzipien einteilt, während die andere dem wirklichen Werdegang der Organismenreihe sorgfältig Rechnung trägt und in diesem Sinne die ‚natürliche' genannt werden kann. Die erste sah er wohl als eine künstliche und vorläufige an, die zweite galt ihm anscheinend als die fruchtbare und endgültige.

Entspricht dieser Gegensatz noch unseren heutigen Anschauungen auf dem Gebiete der Philosophie des Organischen?

Die Frage wird zu verneinen sein. Hierüber nur einige Andeutungen: Kant hat ja insofern richtig gesehen oder, wenn man will, prophezeit, als heute das historische Moment tief in die Wissenschaft vom Organischen eingedrungen ist und dadurch auch die alte ‚beschreibende' Systematik Linnéscher Artung von Grund aus umgestaltet hat. Heute ‚hat' ein Lebewesen nicht etliche unveränderliche, herausgeklügelte Merkmale, sondern ein Tier ‚ist eine Geschichte' (Jennings). Aber dieser Standpunkt wäre doch wohl zu ergänzen durch eine im eigentlichen Sinne systematische Betrachtung. Wenn wir heute (übrigens schon seit Cuvier) ‚Typen', ‚Bauformen' in der organischen Natur unterscheiden, so bringt eine solche Art methodischen Vorgehens wieder das Moment der Naturbeschreibung zu seinem unverkürzbaren Recht. ‚Naturgeschichte' und ‚Naturbeschreibung', ‚natürliche' Verwandtschaft und ‚künstliche' Systematik sind heute, gerade auf der Basis der historisierenden Entwicklungslehre, keine sich ausschließenden Gegensätze mehr[398].

[398] Klassisch schön ist dieser Gedanke herausgearbeitet in der Trochophorentheorie Berthold Hatscheks, in dessen Schrift ‚Das neue

und es berührt seltsam, daß gerade Kant, der sonst der ‚Zwei-Faktorentheorie' auf dem Gebiete der Erkenntnislehre durchaus zugetan, hier den einen Faktor zugunsten des anderen nahezu ausschalten wollte.

Damit verwandt ist ein Einwand, der sich gegen Kants Rassenbegriff erheben läßt. Gerade hier hatte der Philosoph den Gegensatz zwischen ‚Naturgeschichte' und ‚Naturbeschreibung' besonders nachdrücklich eingeschärft: wenn man ‚bloß die Charaktere der Vergleichung' vor Augen habe, so erhalte man Klassen (Arten), wenn man auf die Abstammung sehe, erkenne man die Rassen. Also wäre ‚Rasse' die natürliche, ‚Klasse' die künstliche Einheit.[399] — Auch dieser Gegensatz dürfte aber methodologisch nicht zu rechtfertigen sein. Es ist ja freilich gerade in neuester Zeit wieder der Versuch unternommen worden, der natürlichen ‚biologischen' Rasse die künstliche ‚systematische' gegenüberzustellen, wie es etwa von Ploetz geschah, der erstere als die Gesamtheit der ‚dauernden, sich erhaltenden und entwickelnden Lebeneinheit' — also ziemlich im Sinne Kants — definierte. Aber auch hier muß der zweite Faktor, das Künstlich-Systematische, immer mitberücksichtigt werden, wenn wissenschaftliche Methodik möglich sein soll. Denn ‚in Wirklichkeit ist der Gegensatz eigentlich nicht vorhanden, denn auch die systematische Gruppe will biologisch, genealogisch sein, und wirklich gleiche morphologische Merkmale beruhen stets auf gleicher Abstammung'.[400] Kants methodologische Zweiteilung dürfte also auch hier nicht recht anwendbar sein.

Ein drittes Bedenken trifft die Form, in welcher Kant die Hypothese der Urzeugung ablehnt. — Sie hat

zoologische System' (Leipzig 1911). Es heißt dort u. a.: ‚So wird durch den gemeinsamen Besitz eines Formzustandes, der bis ins Einzelne analysiert und definiert werden kann, und dessen Entwicklung aus dem Ei eine überall typisch übereinstimmende ist, der verwandtschaftliche Zusammenhang jener Gruppen dargetan.' (Op. cit., p. 5; vgl. auch p. 20.) (Die Sperrung ist von mir.)

399 Vgl. bes. Kant, Bestimmung etc., p. 100, Anm.

400 E. Fischer, Rassen und Rassenbildung. (In: Handwörterbuch der Naturwissenschaften, herausgeg. v. Teichmann, Bd. 8, p. 80 f.)

ja wohl bei dem Philosophen ihren Grund in der allgemeinen Abneigung gegen den endgültigen, ateleologischen Mechanismus, empfängt aber doch einen merklichen Kraftzuschuß aus einer voluntaristisch umgebogenen Erkenntnistheorie: ‚nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann'.[401] Wir können aber die lebendige Materie nicht im willkürlich-physikalischen Experiment herstellen, daher kann sie, meint Kant, auch ursprünglich nicht so entstanden sein!

Diesen Schluß werden wir heute nicht mehr gelten lassen. Denn wir werden sagen müssen, daß die einstmalige Entstehung des Lebens und die heute geforderte willkürliche Darstellung des Lebens unbedingt methodologisch zu sondern sind. Die erste könnte physikalisch denkbar sein, auch wenn die zweite niemals rein physikalisch ausführbar wäre. Und letzteres könnte wieder zwei Gründe haben: entweder könnten einzelne der damaligen kosmisch-physikalischen Bedingungen heute nicht mehr in der früheren Weise wirksam sein, oder wir könnten diese Bedingungen, ihre theoretische Erfassung selbst vorausgesetzt, noch nicht in die zur Entstehung der lebendigen Substanz unerläßliche, simultane Kombination bringen. Man denke etwa einerseits an Pflügers Cyanhypothese,[402] andererseits an gewisse Gedankengänge Wilhelm Roux'.[403] Hier scheint also Kant den methodologischen Fehler allzugroßer Vereinfachung begangen zu haben.

Andere Denkschwierigkeiten ergeben sich aus seiner organischen Teleologie.

Hier wird sich in erster Linie die Frage erheben, ob Kant das Verhältnis der Mechanik zur orga-

[401] Kant, U., § 68, p. 384.

[402] Pflügers Hypothese, welche die Urzeugung unter Hinweis auf die Bedeutung des Cyanmoleküls gerade zur Zeit des feuerflüssigen Zustandes der Erde für möglich hält, ist ziemlich ausführlich wiedergegeben bei Max Verworn, Allgemeine Physiologie, 6. Aufl., Jena 1915, p. 376 ff.

[403] Vgl. Wilhelm Roux, Das Wesen des Lebens, p. 186, wo die ‚methodische Synthese' lebendiger Substanz von der ‚sukzessiven Herstellung und Häufung der einzelnen elementaren Lebensleistungen in einem einzigen Gebilde' abhängig gemacht wird.

nischen Teleologie richtig bestimmt hat. Das scheint nicht der Fall zu sein. Auch wenn wir von einer näheren Kritik seiner transzendental-teleologischen Gedankengänge hier absehen, bleibt jedenfalls noch zu beanstanden, daß Mechanismus und Teleologie, rein methodologisch betrachtet, kaum in dem unaufhaltbaren Gegensatz zueinander stehen können, den der Philosoph für gegeben erachtet! — Auch das rein mechanische Naturgeschehen zeigt uns nicht ein wirres, völlig zusammenhangloses Kräftechaos, sondern, wenigstens stellenweise, Ziel, Richtung, Ausgleich, Ordnung, Struktur.[404] In diesem Sinne hat darum auch die Mechanik ihre ‚Teleologie', wie sie ja auch von einigen Zeitgenossen Kants (Maupertuis, Euler) in stark theologisierender Redeweise verfochten wurde, die freilich in neuerer Zeit einer schlichteren und exakteren Betrachtung weichen mußte.[405] Organische Prozesse ‚mechanistisch' erklären wollen, heißt darum noch keineswegs, wie Kant meint, der Lehre von der ‚Casualität', vom ‚blinden Zufall' sich in die Arme werfen.[406]

Dieser Einwand wider den angeblichen Zufallscharakter der organischen Vorgänge — gegenüber den anorganischen — läßt sich auch anders formulieren: Man kann darauf hinweisen, daß die letzteren ohne feste Demarkationslinie in die ersteren übergehen, daß die Gesetzlichkeit aus dem Gebiete des Anorganischen doch auch in gewissem Maße im Gebiete des Organischen gilt. — So spielen, wie wir heute wissen, bestimmte Erscheinungen an der lebenden Substanz sich durchaus im Rahmen sogar rein mechanischer Gesetzlichkeit ab: der lebende Zellinhalt z. B. hat eine Reihe von Eigenschaften mit einer einfachen

404 Vgl. dazu folgende Ausführungen von Kurd Lasswitz: ‚Gehört Richtungsintensität zur Grundwesenheit der Energie, so bedeutet das Gerichtet-Sein der Bestandteile eines Gefüges nicht mehr eine teleologische Funktion, sondern ein konstitutives Gesetz im Sinne des Systems. Dieses erweist sich als ein Gerichtet-Sein zur individuellen Bestimmung eines Gefüges und gehört somit zu denjenigen Bestimmungen, die den Maschinengleichungen der Energetik entsprechen.' (Kurd Lasswitz, Seelen und Ziele, Leipzig 1908, p. 109.)

405 Vgl. dazu Ernst Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 6. Aufl., Leipzig 1908, p. 406 ff., 495 ff.

406 Kant, U., § 72, p. 391 ff.; § 73, p. 393.

Flüssigkeit gemeinsam, während andere nach dem Modell der schaumartigen Mischung begrenzt mischbarer Flüssigkeiten verständlich sind usw.[407] Auch als Verbreiterin und Hinüberleiterin rückt die Erscheinungsreihe des Anorganischen der des Organischen innig nahe, so daß ein moderner Biologe mit vollem Recht die erstere danach durchforschen konnte, durch welche Eigenschaften sie die Entfaltung der letzteren möglich gemacht habe.[408] Ganz speziell aber vermag die heutige biochemische Forschung den Zusammenhang zwischen den Formen des ‚Lebens' und des ‚Leblosen' herzustellen, indem sie den Nachweis unternimmt, ‚daß die chemische Betrachtung ohne scharfe Grenze in die morphologische übergeht und daß . . . wir sowohl im chemischen wie im morphologischen Sinne von einer ‚Struktur der organischen Teile' sprechen können'.[409] Biologie und Physik, Leben und Mechanismus stehen also nicht in dem schroffen Gegensatz, den Kant behauptet hat.

Unbefriedigend ist auch Kants Auffassung von der festen Beziehung, die im Organismus zwischen dem ‚Ganzen' und seinen ‚Teilen' bestehen soll. Es ist schon gesagt worden,

---

[407] Vgl. August Pütter, Vergleichende Physiologie, Jena 1911, p. 11 ff.

[408] Lawrence J. Henderson hat in seiner Schrift ‚Die Umwelt des Lebens', übers. von R. Bernstein, Wiesbaden 1914, die ‚Eignung' des Anorganischen für die Bedürfnisse des Organischen nachzuweisen gesucht. Auf p. 31 hat er sein Problem folgendermaßen formuliert: ‚Inwiefern begünstigen die chemischen, physikalischen und allgemein meteorologischen Eigenschaften des Wassers und der Kohlensäure sowie anderer Verbindungen von Kohlenstoff, Waserstoff und Sauerstoff die Existenz von Mechanismen, welche in physikalischer, chemischer und physiologischer Beziehung kompliziert und in einer vollkommen regulierten Umgebung selbst reguliert sind und außerdem Materie und Energie austauschen?' — Die Erkenntnis der physikalischen Umwelt hat also — gegen Kant — doch einen Erklärungswert für das biologische Geschehen!

[409] Albrecht Kossel, Beziehungen der Chemie zur Physiologie (in: Kultur der Gegenwart, Tl. III, Abt. III, Bd. II), p. 400. — Den großen heuristischen Wert der chemischen Betrachtungsweise für die Lebensvorgänge, die uns verstehen lehrt, ‚wie aus der Kraft Form wird', findet man lichtvoll erörtert von Franz Hofmeister ‚Chemische Steuerungsvorgänge im Tierkörper' (in: Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 17, 1912), bes. p. 12 u. 15.

daß der Philosoph in dieser Formel das Wesen des Organismus rein begrifflich eingefangen zu haben glaubte. (Vgl. oben Kap. II, 1. d.) Nichtsdestoweniger werden wir seinen Ableitungen heute kaum mehr beipflichten können.

Mehrere ernste Einwände bieten sich dar. Selbst wenn man hier davon absehen wollte, daß gerade auf der Basis der kritischen Philosophie der Sinn der organischen Totalität, des ‚Ganzen' als eines halb metaphysischen „Ens", notwendigerweise unvollziehbar bleibt, so wird doch kaum zu verkennen sein, daß diese Auffassung auch methodologisch nur bei einem Stande der Biologie konzipiert werden konnte, der die Unveränderlichkeit der Art als erwiesen hielt. Im Rahmen eines biologischen Weltbildes aber, das diese Konstanz der Arten aufgibt, erscheint ja eben dieses Ganze (seiner ontologischen Mystik entkleidet) doch wieder nur als etwas ‚Partielles', nämlich als eine dynamische ‚Teilanpassung' an einen bestimmten ‚Ausschnitt' von Umweltbedingungen! Darum ist heute das ‚Ganze' eigentlich einer festen Inventarisierung nicht mehr fähig, man darf heute sagen, daß die ‚Form' als der Ausdruck eines dynamischen Gleichgewichtes angesehen werden muß, das durch die Wirkung und Gegenwirkung der verschiedensten Prozesse entsteht und sich erhält.[410] Der Begriff des Ganzen hätte auf dem Boden dieser Auffassung wohl nur mehr den Sinn einer bequemen Abbreviatur.

Historisch ist freilich diese Betonung der Totalität, des ‚Ganzen' in Kants Philosophie des Organischen, recht wohl verständlich: der Hauptakzent lag eben damals vorwiegend noch auf der äußeren Form, das ‚Ganze' vor allem wurde beobachtet und beschrieben. ‚Zu Linnés Zeiten galt den Naturforschern der Organismus in seiner Gesamtheit als die Hauptsache: von diesem Standpunkt aus wurden sowohl Pflanzen als Tiere betrachtet. . . . Als erste, entscheidende Aufwärtsbewegung folgte die Untersuchung der Organismen auf ihren Bau. An Stelle des Ganzen traten die dasselbe zusammensetzenden Teile, um Gegenstand eingehendster Forschung zu werden.'[411]

410 August Pütter, Vergleichende Physiologie, p. 689.

411 William A. Locy, Die Biologie und ihre Schöpfer, p. 120.

Die heutige Biologie ist, alles in allem, eher eine Analyse der Elemente, der ‚Teile'.

Darum ist es heute (gerade im Gegensatz zu Kants Meinung) eine ziemlich allgemein angenommene Anschauung, daß das Versagen der organischen Prozesse gerade durch ein stets und immer mehr ansteigendes Mißverhältnis zwischen dem organischen ‚Ganzen' und seinen ‚Teilen' hervorgerufen wird. Die zunehmende Differenzierung und Integration der zellulären Elemente schwächt ihre individuelle Fähigkeit mehr und mehr. Der organische Tod tritt schließlich auf.[412] Außerdem stehen der modernen Biologie zahlreiche Beobachtungen zur Verfügung, welche dartun, wie locker dieses Verhältnis der Teile zum Ganzen (auch abgesehen von dem allgemeinen Gesetz der Phylogenese) bei der Formbildung der lebendigen Substanz sich gestaltet. Es kann nur flüchtig angedeutet werden, was hier gemeint ist: daß es Tatsachengruppen gibt, welche gewissermaßen ein ‚Revolutionieren der Teile' vor Augen führen, während andere wieder sozusagen die ‚Indifferenz des Ganzen' markant beweisen.[413] Eine feste Bezogenheit dieses zu jenen liegt also kaum im Bereiche moderner Lebenswissenschaft.

Noch weitere Punkte in Kants Philosophie des Organischen werden heute Bedenken erregen.

So wird man vom Standpunkt der biologischen Methodologie der Jetztzeit seine teleologische Heuristik kaum mehr befriedigend finden. Es mag wohl sein, daß auch

---

[412] Vgl. E. Korschelt, Lebensdauer, Altern und Tod, Jena 1917, p. 91 u. 97.

[413] Eine nähere Verifikation dieser These würde zu tief in die Biologie hineinführen und daher den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Darum sei hier bloß eine ganz kurze Andeutung erlaubt: Beispiele für die erste Gruppe (‚Revolutionieren der Teile'), sind etwa gewisse organische Exzessivbildungen (Hauer des Hirschebers, Kamm des Truthahnes, Geweih des Riesenhirsches usw.), ferner die Wachstumsvorgänge bei den malignen Tumoren. Beispiele für die zweite Gruppe (‚Indifferenz des Ganzen'): die Verdauung artgleicher organischer Gewebe durch die eigenen Verdauungssäfte (vgl. dazu: S. Fränkel, Dynamische Biochemie, Wiesbaden 1911, p. 170), gewisse Erfolge der Transplantation (Steinach) und künstlichen Heterogenese (Jacques Loeb).

heute nicht eben wenige Biologen zunächst noch mit teleologischen Formeln arbeiten oder doch zu arbeiten glauben. Aber fast jeder unter ihnen betrachtet doch die teleologische Formel nur als eine Art ‚Provisorium', welches über kurz oder lang seine glatte, deskriptive Auflösung erhalten muß, wenn der Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens nicht zersprengt werden soll. Der Zweckbegriff spielt also hier kaum eine andere Rolle als die einer Spielmarke, die baldmöglichst in Bargeld ausgezahlt wird. Uneinlösbare Teleologie dürfte heute wenig biologische Forscher gewinnen.

Nun könnte man freilich meinen, auch Kant habe diese Ansicht vertreten. In der Tat hat er ja, wie schon gezeigt wurde (vgl. oben Kap. III, c), der kausal-mechanischen Erklärungsweise (der wir heute auch die chemische ohneweiters zuzählen könnten) eine ‚ganz unbeschränkte Befugnis' zugesprochen: man dürfe dem Naturmechanismus ‚soweit nachgehen', ‚als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann'.[414] — Aber hier fehlt doch wohl der bestimmte Hinweis darauf, daß jede, aber auch schon jede teleologisch gewonnene Einsicht ihre rein deskriptive, in den Ausdrücken des naturwissenschaftlichen Denkens gehaltene Auflösung finden muß: Kant war höchstwahrscheinlich der Meinung, daß dort, wo wirklich teleologische Gestaltung ihr Spiel treibt, das physikalische Denken niemals würde eindringen können. Gerade diese Forderung aber erhebt die heutige Biologie, sie verlangt die Rückführung jeder teleologischen Formel auf ein festes, naturwissenschaftliches Begriffsschema. Wenn wir also etwa heute von einer ‚Eignung' der Laktation für die Ernährung des jungen Tieres sprechen, so dürfen wir das nur, wenn wir zugleich diese Teleologie — wie übrigens schon Diderot eingesehen hatte — wieder dadurch aufheben, daß wir den ganzen geschlossenen Mechanismus zu beschreiben versuchen, der die Sekretion der Milchdrüse anregt: Heute geschähe das auf dem Boden der Hormonentheorie.[415] Oder wenn wir heute die ‚zweckmäßige' Form und Funktion der Blätter für die Wasserökonomie hervorzuheben wünschen,

---

[414] Kant, U., § 80, p. 417 f.

[415] Über die Hormonenlehre vgl. S. Fränkel, op. cit., p. 440.

so übernehmen wir damit die Pflicht, die ganze Apparatur und den ganzen Prozeß, der dieses Resultat zeitigt, möglichst genau zu schildern: etwa durch Hinweis auf die Spaltöffnungen mit ihren Schließzellen, die bei zunehmendem Wasserdruck sich öffnen, bei abnehmendem sich schließen.[416] Kurz, es ist heute fraglos die Einsicht vorhanden, daß der teleologischen Ausdrucksweise stets die naturwissenschaftlich-physikalische Begriffsbestimmung auf dem Fuße zu folgen hat. — Das begründet aber, wie schon gesagt, eine nicht unwesentliche Abweichung von dem Standpunkte Kants.

Vermutlich wird die Kritik Kantscher Gedankengänge hier aber nicht haltmachen können. Sie wird weitergehen und feststellen, daß es Kant wohl überhaupt noch an der klaren methodologischen Einsicht gefehlt zu haben scheint, kraft deren wir heute jede sogenannte teleologische Verknüpfung im Bereich des Organischen wenigstens prinzipiell für naturwissenschaftlich auflösbar halten müssen: nämlich durch die Betrachtung der betreffenden Erscheinungsformen unter dem Gesichtswinkel ihrer räumlich-zeitlichen Koexistenz.

Benützt man nämlich diese Betrachtungsweise, so erscheint es möglich, durch Betonung: einmal mehr des lokalen, ein andermal mehr des temporellen Faktors jene Übereinstimmung verschiedener Erscheinungsgruppen, die sich zunächst als durchaus ‚teleologisch' präsentiert, einer rein naturwissenschaftlichen Analyse zugänglich zu machen. Die beiden Fragestellungen, die sich auf diese Weise ergeben, hätten dann etwa zu lauten: ‚Welche Elemente aus der Umgebung (dem Medium) gehen in die Lebenssphäre des betreffenden organischen Wesens ein?' und ‚Welchen — länger oder kürzer dauernden — Einwirkungen war der betreffende Organismus selbst oder seine Aszendenz früher unterworfen?' Die erste Frage wird im großen und ganzen das Problem der Ökologie formu-

416 Vgl. Georg Karsten, Biologie der Pflanzen (in: Lehrbuch der Biologie für Hochschulen von Nußbaum, Karsten, Weber, Leipzig 1911), p. 219. — Die genialste Durchführung des mechanistischen Standpunktes bei Jul. Schultz, Die Maschinentheorie des Lebens, 1909.

lieren.[417] Die zweite wird vielfach mit denjenigen Bestrebungen zusammenfallen, die wir heute der Aufhellung der sogenannten ‚phylogenetischen' Beziehungen widmen. Beide Fragestellungen ergänzen sich und beide sind ungemein fruchtbar: mit ihrer Hilfe erklären sich nicht nur viele bizarr-teleologische, anatomische und physiologische Einstellungen und Anpassungen, sondern auch verschiedene, zunächst durchaus spontan erscheinende ‚Teleologien' innerhalb der Organismen: die ‚Instinkte', die ‚Schutzfarben', die ‚Immunitäts'-Erscheinungen usf.[418] — Auf all das kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden, es wurde nur erwähnt, um den Unterschied klarzumachen, den auch rein methodologisch die heutige Lebensforschung von den Anschauungen und Forderungen Kants und seiner Zeit aufs allerschärfste trennt.

Schließlich darf vielleicht noch eine letzte Verschiedenheit zwischen Kants Denken und dem der modernen Biologie kurz erörtert werden.

Kant hat, wie schon oft hervorgehoben wurde (vgl. oben Kap. II, 1. d), den Begriff der naturwissenschaftlich verifizierbaren Teleologie bis innerhalb der Grenzen des individuellen Organismus zurückgenommen: nur im Zusammenspiel der Teile einer organischen Lebensform meinte er das Prinzip der Zweckmäßigkeit gewissermaßen unmittelbar vor sich zu haben. Die Bestätigung einer Teleologie, welche sich außerhalb eines bestimmten organischen Individuums, etwa durch ein Ineinandergreifen getrennter Lebenseinheiten offenbaren könnte, behielt er nicht der biologischen Empirie, sondern im wesentlichen seiner Metaphysik der Postulate vor. Wenigstens war dies seine Meinung seit Beginn seiner kritizistischen Epoche.

---

[417] Vgl. dazu S. Tschulok, Das System der Biologie in Forschung und Lehre. Eine historisch-kritische Studie. Jena 1910, p. 214 f.

[418] Bei der im Text angedeuteten Analyse spielt es dann, rein methodologisch gesprochen, nur mehr eine sekundäre Rolle, ob man sich des speziellen Grundsatzes der (darwinistischen) Selektionslehre bedient oder (mehr lamarckistisch) die zu erklärende beziehungsweise Funktion aus dem individuellen Gebrauche hervorgehen läßt: also durch Vererbung individuell erworbener Eigenschaften!

Es läßt sich aber kaum leugnen, daß diese Ansicht des Philosophen recht wenig dem in der modernen Biologie üblichen Denken entspricht. Hier nämlich hat gerade die Orientierung an dem evolutionistischen Grundgedanken eine weit anspruchsvollere Teleologie hervorgetrieben, die von der Maxime Kants ziemlich stark abweicht. Der heutige Biologe nimmt den Zweckbegriff im Organischen — auch wenn er ihn nur als einen vorläufigen Notbehelf ansieht — gewöhnlich dreigestaffelt. Er betrachtet ihn als wirksam erstens — wie Kant — innerhalb des einzelnen organischen Körpers. Zweitens aber im Sinne einer ‚Tendenz zur Erhaltung der Art'. Drittens endlich als regulierendes Prinzip im Verhältnis der verschiedenen Organismen untereinander. — — Es mag fraglich erscheinen, ob diese Formulierung, in der häufig metaphänomenale und rein deskriptive Elemente naiv vermengt werden, uns heute Genüge leisten kann: denn es ist z. B. klar, daß eine Teleologie innerhalb des Einzeltiers noch nichts für die Zweckmäßigkeit im intraindividuellen Zusammenhang bewiese, während die Erhaltung der Art als teleologische Tatsache überhaupt eine äußerst prekäre Existenz führt. (Wie viele Arten sind nicht ausgestorben!) Aber auch, wenn diese heute sehr verbreitete Auffassung mit den angegebenen — und noch übleren — Konsequenzen[419] behaftet wäre, so bedeutet sie doch auf alle Fälle eine starke Abweichung von Kants Art, diese Dinge zu sehen. Man wird darum diesen Unterschied ausdrücklich feststellen dürfen.[420]

---

[419] So ließe sich noch darauf hinweisen, bis zu welchem Grade der Paradoxie sich diese polyteleologische Auffassung steigern kann, wenn hüben und drüben der ‚Zweck' wirksam sein soll, wenn z. B. die Ausrüstung eines Parasiten teleologische Funktion besitzen soll, während gleichzeitig die Schutzmaßregeln des befallenen Organismus unter denselben Gesichtswinkel zu rücken wären! — Über die verschiedenen ‚Modifikationen' des Zweckbegriffes im Organischen (wie man diesen Sachverhalt auch nennen könnte) vgl. auch den Artikel Ludwig Plates ‚Organische Zweckmäßigkeit' im ‚Handwörterbuch der Naturwissenschaften,' Bd. 2, p. 942 ff. — Die Paradoxie des Zweckbegriffes in der Natur ist sehr klar gesehen in der Akademierede Fr. Jodls: ‚Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit'. (Wien 1911.)

[420] Vielleicht sollte noch erwähnt werden, daß Kant auch noch eine letzte, rein formale Möglichkeit der Anwendung des Zweckbegriffes außer

Zum Schlusse sollen noch wenige Schlagworte den Gang und die wichtigsten Resultate dieser Untersuchung kurz in die Erinnerung zurückrufen.

Kant legt den Grund für seinen endgültigen Begriff des Organischen in einer Reihe von Gedankengängen, die sich unter der Bezeichnung ‚transzendentale Teleologie' zusammenfassen lassen.

Kants Auffassung vom Organischen strebt der Immanenz zu, d. h. er sieht die Zweckhaftigkeit der Natur prinzipiell nur innerhalb des Organismus und der an ihn geknüpften Erscheinungsreihen verwirklicht: insbesondere durch das eigentümliche Verhältnis des organischen ‚Ganzen' zu dessen ‚Teilen'.

Diese Anschauung führt ihn einem — metaphysischen — Agnostizismus und einer — hauptsächlich methodologischen — Heuristik zu.

In weiterem Zusammenhang damit steht seine Ablehnung einer rein (mechanistisch-)physikalischen Erklärung des Lebens sowie sein Verzicht auf die Feststellung irgendeines ‚biologischen Urphänomens'.

Im Zeichen der Biologie und biologischen Spekulation seiner Zeit hat Kant sich dem Evolutionsgedanken — namentlich im Sinne einer methodologisch gefaßten ‚scala naturae' — mehrfach stark genähert, wobei ihm allerdings

acht gelassen hat: nämlich einen Gebrauch teleologischer Formeln in rein didaktischer Absicht. Gerade davon wird heute noch ausgiebigster Gebrauch gemacht. So etwa, wenn der dozierende Biologe die ‚Frage' aufwirft: Was ‚bezweckt' wohl die Natur, wenn sie dem Protoplasma kolloidale Beschaffenheit gab? Wenn sie für alle Metazoen zellulare Struktur ‚wählte'? Was für einen biologischen ‚Zweck' kann es haben, wenn den Säugetieren eine kürzere Lebensdauer beschieden ist als gewissen Vögeln? usw. — Hier ist der Sinn der ganzen teleologischen Ausdrucksweise offenbar nur der, die Aufmerksamkeit des ‚Schülers' (oder ‚Lesers') recht intensiv den zu erörternden biologischen Erscheinungsgruppen zuzuwenden. Irgendwelche Aussagen oder Behauptungen über ein reales Gelten teleologischer Prinzipien in der Natur ist in solchen Redewendungen wohl nicht enthalten. Darum nimmt auch erfahrungsgemäß die Anzahl der verwendeten teleologischen Ausdrücke um so mehr zu, für ein je breiteres Publikum der dozierende Biologe spricht (oder schreibt).

die Deszendenzlehre niemals mehr als eine zwar mögliche, aber unbewiesene Hypothese war.

Auch seine Ablehnung der Urzeugung entsprach der Meinung gerade der besonnenen Biologen jener Zeit, der allerdings die (hylozoistisch gefärbte) Ansicht besonders einiger französischer Naturphilosophen entgegenstand.

Als einer der ersten trat Kant für die Berechtigung der epigenetischen Theorie gegen die alte Präformationslehre in die Schranken. Gelegentliche Rückfälle in diese blieben ihm nicht erspart. Hier wie in der Frage des Rassenproblems erweist sich seine Meinung weniger durch die Ergebnisse einer unbefangenen Empirie bestimmt als durch den Wunsch nach einer verläßlichen ‚Maxime' des Denkens. (Letzteres tritt namentlich in der Polemik gegen Forster hervor.)

Kant suchte den Menschen als Lebewesen durchaus im Rahmen der Natur zu begreifen und insofern ist er ein Vorkämpfer des modernen Naturalismus.

Gewisse Residuen des physiko-theologischen Denkens zeigen uns den innigen psychischen Zusammenhang des Philosophen mit der Kulturwelt des 17. und 18. Jahrhunderts.

Den Übergang des menschlichen Naturzustandes in den Zustand der kulturellen Artung hat Kant wenigstens grob schematisch zu begreifen sich bemüht.

In einer spiritualistischen Metaphysik, etwa im Sinne von Leibniz und Wolff, die aber nur als ‚Postulat' zu verstehen ist, meinte er seiner ‚Philosophie des Organischen' die krönende Kuppel geben zu dürfen.

Inhaltsangabe.